

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - PPGCR**

**GILMAR ARAUJO GOMES**

**JUDAISMO, NEOPLATONISMO E CABALA:  
A TEORIA DO AMOR DE JUDÁ ABRAVANEL (LEÃO HEBREU)  
NOS *DIÁLOGOS DE AMOR***

**São Cristóvão / SE  
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - PPGCR**

**GILMAR ARAUJO GOMES**

**JUDAISMO, NEOPLATONISMO E CABALA:  
A TEORIA DO AMOR DE JUDÁ ABRAVANEL (LEÃO HEBREU)  
NOS *DIÁLOGOS DE AMOR***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra

**São Cristóvão / SE  
2017**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA  
CENTRAL**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

G633j      Gomes, Gilmar Araújo  
Judaísmo, neoplatonismo e cabala: a teoria do amor de Judá  
Abravanel (Leão Hebreu) nos "Diálogos de Amor" / Gilmar Araújo  
Gomes ; orientador Cicero Cunha Bezerra. – São Cristóvão, 2017.  
109 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião)–Universidade  
Federal de Sergipe, 2017.

1. Ciências da religião. 2. Judaísmo. 3. Teoria do amor. 4.  
Abravanel, Judá, 1460-. 5. Diálogos do amor. I. Bezerra, Cicero  
Cunha, orient. II. Título

CDU: 266.8

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Marcos Roberto Costa (UFPE)

Examinador Externo

---

Prof. Dr. Marcos Silva (UFS)

Examinador interno

---

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra (UFS)

Presidente

## **DEDICATÓRIA**

Ao extraordinário legado da família Abravanel,  
ramo da tribo de Davi, de onde brotou Judá IV,  
filho de Isaac Abravanel.

*“Basta meu nome que é Abravanel!”*

## **AGRADECIMENTOS**

A DEUS, superno amor revelado em Jesus Cristo. Seu ser é prática do que aqui se teoriza. “Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor” (1Jo 4.8).

À minha esposa Lindiana, unida pelo amor.

A meus filhos, José, Zenas e Laura, amor da amante pelo amado.

A meus pais, Gildo e Luzinete, que amaram esperando contra a esperança.

À amada irmã Gilnete, amor que crê.

A todos os irmãos e amigos, nos laços de amor do Cordeiro. “O amor tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” (1Co 13.7). A vocês que sofreram, creram, esperaram e suportaram comigo estes últimos anos.

*SOFIA - Então que quer dizer, em Deus, esta palavra: amor?*

*FILON - Significa vontade de fazer bem às suas criaturas e ao universo todo, e promover a sua perfeição dentro das possibilidades da respectiva natureza. (...)*

*Diálogo Terceiro: Sobre a Origem do Amor*

(ABRAVANEL, 2001, p.274)

ἐπὶ πάνσιν δὲ τοῦτοις τὴν ἀγαπὴν ἣτις ἐστὶν  
συνδεσμός τῆς τελειότητος

“E, sobre tudo isto, revesti-vos de amor,  
que é o vínculo da perfeição.”

(Colossenses 3.14)

## RESUMO

Nascido em Lisboa em data imprecisa entre 1460 e 1470, Judá Abravanel, desde novo, como atenta seu biógrafo João Vila-Chã, se dedicou ao estudo, à contemplação e ao típico modelo de ensino e aprendizagem das destacadas famílias judaicas de sua época, ou seja, um modelo marcado por um substancial programa de estudos em que incluíam, de modo especial, herança grega e hebraica. No entanto, a primeira característica que faz diferenciar seu desenvolvimento intelectual é a condição de ter sido filho de Isaac Abravanel (1437-1508), conselheiro e tesoureiro de D. Afonso V, cujo destaque na corte portuguesa gerou desavenças contra a atuação dos judeus. A seu pai, sua personalidade muito deve; tanto em seu desempenho público, na sinagoga e na corte, quanto em orientações pessoais; seu pai lhe transmitiu a iniciação nos segredos da Cabala e nas reflexões filosóficas de autores como Aristóteles e Maimônides. Também conhecido como Leão Hebreu, o estudo da identidade histórico-religiosa de Judá Abravanel, contida na obra *Diálogos de Amor*, propõe uma perspectiva de *errância do ser-em-exílio*, ou seja, a vivência da condição humana em termos de paixão e dor, própria da mentalidade sefardita que se fortalece a partir desse período, como judeu disperso. A poética ali presente manifesta uma teoria do amor produzida com forte influência, dentre outros, de Marsilo Ficino e Jochanan Alemanno, este último um dos precursores hebraicos do humanista Pico della Mirandola, e a quem se atribui ter proporcionado o encontro entre ambos. Não somente seus *Diálogos de Amor* entrelaçaram as Escrituras Judaicas com o ensino de Platão, Aristóteles, os estóicos e os árabes (sobretudo Averróis e Avicena), mas também influenciaram a obra de autores posteriores como Giordano Bruno. A perspectiva neoplatônica ali presente concebe o amor como princípio universal, unindo o inferior ao superior, o universo com o seu criador; aliás, ele entende a criação como dado apriorístico, por isto “ele se entrega à refutação da tese aristotélica da eternidade do mundo” (CALAFATE, 2000). A escrita neoplatônica de Judá Abravanel oculta uma estrutura de ensino da Cabala, como aprendida dos sábios teólogos judeus, os quais teriam influenciado a filosofia de Platão, assim entende Leão Hebreu. Portanto, esse trabalho tem como objetivo geral, expor a concepção de amor de Judá Abravanel expressa em seus *Diálogos de Amor*, ressaltando os aspectos literários, filosóficos e religiosos que compõem essa obra.

**Palavras-chave:** Judaísmo, Literatura, Teoria do Amor, Judá Abravanel, Diálogos de Amor, Ciências da Religião.



## ABSTRACT

Born in Lisbon in an inaccurate date between 1460 and 1470, Judah Abravanel, since young, according to his biographer João Vila-Chã, devoted himself to study, contemplation and the typical teaching and learning model of the outstanding Jewish families of his time, or that is, a model marked by a substantial program of studies which included, in particular, Greek and Hebrew heritage. However, the first characteristic that differentiates his intellectual development is the condition of being the son of Isaac Abravanel (1437-1508), counselor and treasurer of D. Afonso V, whose prominence in the Portuguese court generated disagreements against the actions of the Jews. To his father, his personality is very much obliged; both in their public performance, in the synagogue and in the court, as well as in personal orientations; his father transmitted to him the initiation into the secrets of Kabbalah and the philosophical reflections of authors like Aristotle and Maimonides. Also known as the Leone Ebreo, the study of Judah Abravanel's historical-religious identity, contained in the book *Dialogues of Love*, proposes a perspective of *wandering being-in-exile*, ie experiencing the human condition in terms of passion and pain, proper of the sephardic mentality that is strengthened from that period, like dispersed Jew. The poetics present here manifests a theory of love produced with strong influence, among others, by Marsilio Ficino and Jochanan Alemanno, the latter one of the precursors Hebrew of the humanist Pico della Mirandola, and who is said to have provided a meeting between the two. Not only did his *Dialogues of Love* intertwines the Jewish Scriptures with the teaching of Plato, Aristotle, the Stoics and the Arabs (especially Averroes and Avicenna), but they also influenced the work of later authors such as Giordano Bruno. The Neoplatonic perspective there conceives love as a universal principle, uniting the inferior to the superior, the universe with its creator; moreover, he understands creation as an *a priori* given, hence "he indulges in the refutation of the Aristotelian thesis of the eternity of the world" (CALAFATE, 2000). The Neoplatonic writing of Judah Abravanel hides a structure of Kabbalah teaching, as learned from the wise Jewish theologians, who would have influenced the philosophy of Plato, as understood by Leone Ebreo. Therefore, this work has as general objective, to expose the conception of love of Judah Abravanel expressed in his *Dialogues of Love*, emphasizing the literary, philosophical and religious aspects that compose this work.

**Keywords:** Judaism, Literature, Theory of Love, Judah Abravanel, Dialogues of Love, Science of Religion.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: ELEMENTOS DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICO-RELIGIOSA DE JUDÁ ABRAVANEL NA CONSTRUÇÃO DE SEUS <i>DIÁLOGOS DE AMOR</i>.....</b>	<b>14</b>
1.1. IDENTIDADE HISTÓRICA E ABORDAGENS METODOLÓGICAS.....	19
<b>CAPÍTULO II: OS <i>DIÁLOGOS DE AMOR</i> COMO GÊNERO DE LITERATURA RELIGIOSA PARA ALÉM DE PLATÃO E FICINO.....</b>	<b>28</b>
2.1. LEÃO HEBREU FRENTE À TRADIÇÃO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS SOBRE <i>O BANQUETE</i> .....	36
2.2. ESTRUTURA DOS <i>DIÁLOGOS DE AMOR</i> .....	42
<b>CAPÍTULO III: A SABEDORIA TEOLOGAL MOSAICA COMO CENTRO DA TEORIA DO AMOR DE JUDÁ ABRAVANEL NOS <i>DIÁLOGOS DE AMOR</i>.....</b>	<b>56</b>
3.1. SABEDORIA TEOLOGAL MOSAICA.....	65
3.2. A TRÍADE INTELIGÍVEL, SENSÍVEL E NATURAL.....	71
3.3. O PRIMEIRO AMOR.....	81
3.4. O AMOR COMO PODER CRIADOR.....	93
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

*FILON - O primeiro amante é Deus, que conhece e quer; o primeiro amado é o próprio Deus, suma Beleza.*

*SOFIA - Logo, o primeiro amor é de Deus a si mesmo.*

*FILON - Sim, com certeza.*

*Diálogo Terceiro: Sobre a Origem do Amor*  
(ABRAVANEL, 2001, p.291)

Quando Maomé II conquistou Constantinopla em 1453, estudiosos gregos peregrinaram para a Itália, introduzindo na Europa estudos das obras de Platão, Plotino e Aristóteles; muitos destes estudos estavam fundamentados em manuscritos ainda inéditos no Ocidente, renascendo a pesquisa pelas formas literárias antigas. Neste contexto, destacaram-se pensadores influenciados pela reflexão filosófica que estas obras provocaram, notadamente Marsílio Ficino (1433-1499),<sup>1</sup> que construiu uma filosofia do amor a partir da releitura de *O Banquete* de Platão pela leitura plotiniana, e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494),<sup>2</sup> em cuja obra é possível verificar uma variedade de referências que se sobrepõem, “entre as quais se encontram: as clássicas, católicas, bíblicas, orientais, islâmicas, místicas, cabalísticas, pagãs, pré-socráticas e socráticas, além da grande influência da teoria de Ficino” (AMORIM, 2010, p.16, n.10).

Assim, é de se notar que quando Judá Abravanel (1465?-?) aportou em Nápoles, fugindo da perseguição imposta aos judeus sefarditas<sup>3</sup> pelos Reis de Espanha em 1492, pode

---

<sup>1</sup> Marsilio Ficino, nascido em Florença, Itália, foi tradutor e comentarista das obras de Platão, propagando o neoplatonismo renascentista. Ministrou aulas sobre *Filebo* de Platão na Universidade de Florença.

<sup>2</sup> Pico Mirandola era filósofo italiano renascentista, notabilizado por seus estudos em religião, filosofia, magia e a defesa da dignidade do homem, ênfase do humanismo renascentista. Foi aluno de Alemanno no estudo da língua hebraica e iniciação à Cabala.

<sup>3</sup> O designativo “sefarditas” (heb: *sefardim* – מִיִּדְרָפֶּס) faz referência aos judeus que, expulsos de Israel pelos dominadores e alojados na Península Ibérica, notadamente Espanha (heb: *sefarad* – דִּרְפֶּס), aguardavam o tempo e nutriam esperança de retornar à terra dos antigos pais; esperanças estas que tinham fundamento na interpretação

encontrar nessas terras italianas uma já estabelecida tradição filográfica,<sup>4</sup> que abordava o tema do amor com ênfases filosóficas (AMORIM, 2010, p.10), e como grande referência comum destas reflexões filográficas renascentistas estava na obra de Platão. A partir dessas influências renascentistas, Judá Abravanel, também conhecido como Leão Hebreu,<sup>5</sup> constrói seu mais famoso escrito, os *Diálogos de Amor*. Nas palavras de Joaquim de Carvalho (2013a), estudioso desta obra:

A expressão que mais intimamente denota o pensamento de Leão Hebreu e mais amplamente sintetiza a matéria dos Diálogos é sem dúvida — filografia universal, ou teoria do amor, na aceção mais vasta e elevada, desde o amor divino ao amor no universo, do amor da inteligência ao amor das coisas vis. É esta teoria o centro dos Diálogos (...). (DE CARVALHO, 2013a, s.p.)<sup>6</sup>

Paula Tavares (2011) é autora da mais recente dissertação produzida no Brasil sobre a obra de Leão Hebreu. Em sua pesquisa ela reafirma o pensamento do estudioso Vila-Chã, introdutor dos *Diálogos de Amor* na tradução portuguesa, para quem Judá Abravanel assume

Um platonismo judaico, representado aqui por ‘Filon de Alexandria’, ou ‘Filon, o Judeu’, e também do que se trata afirmar que Leão Hebreu era detentor de uma ‘enorme erudição’, o que se verifica através dos outros autores e dos processos de propagação de fontes filosóficas clássicas no renascimento apontados por Kristeller. (TAVARES, 2011, p.22)

Conquanto Cecil Roth (1946, p.193-195) levante questionamento sobre a língua em que Judá Abravanel expressou sua teoria do amor, para Aaron Hughes (2014) não há dúvidas quanto ao uso de métodos próprios de artista renascentista com os quais “Abrabanel engenhosa e habilmente navega pelos princípios filosóficos do amor, do belo, e o desejo de alcançar uma verdadeira estrutura literária em seus *Diálogos*” (HUGUES, 2014, s.p.). De fato, a teoria do amor que se percebe nos *Diálogos de Amor* possui fortes características do

---

dos profetas Obadias 20 e Jeremias 32.42-44. Igualmente, são chamados sefarditas os descendentes desses judeus quando expulsos de Espanha e Portugal, respectivamente em 1492 e 1497, e permaneceram errantes pela Europa.

<sup>4</sup> Nesta pesquisa, classificamos como ‘tradição filográfica’ o conjunto de estudos textuais que têm o amor como tema principal.

<sup>5</sup> Neste trabalho, usaremos o designativo “Leão Hebreu” tanto quanto “Judá Abravanel”, intercambiavelmente, posto tratar-se do mesmo filho de Isaac Abravanel, e que também é chamado de “Judá IV”, conforme a genealogia de sua família. Da mesma forma, durante esta pesquisa, foram encontradas diversas formas de grafar seu sobrenome: Abrabanel, Abarbanel, Abravavel, Abreuanele, etc. Variações assim podem ser registradas aqui.

<sup>6</sup> As traduções de obras em língua estrangeira são de esforço e responsabilidade do autor desta pesquisa. Como padrão metodológico utilizou-se a normativa ABNT6023.

neoplatonismo,<sup>7</sup> e isto se evidencia nos confrontos dialógicos descritos na obra de Leão Hebreu, os quais ocorrem num método distintivo: Fílon, de um lado, está respondendo aos elevados questionamentos de Sofia sobre o amor e rebatendo seu criticismo; de outro, ele expressa seu desejo físico por Sofia e sua vontade de consumir tal inclinação. E é assim que Leão Hebreu descreve o desejo de Fílon por Sofia como reflexo do mesmo desejo de Deus (o superior) pelo mundo (o inferior). Disto também testifica Antônio Teixeira (1999):

Os *Diálogos*, sendo, antes de mais, uma teoria do amor, pela natureza que o filósofo lhe atribui e pela universalidade de que, no seu pensamento, ele se reveste, acabam por conter, igualmente, uma teodiceia, uma antropologia e uma estética de inegável recorte neo-platônico, que, buscando a conciliação entre o filósofo do *Banquete* e o *Estagirita*, não deixam de constituir uma obra autônoma de pensamento maduramente reflectido, rigorosamente deduzido e de forte expressão sistemática, em permanente diálogo com a tradição especulativa e mística judaica. (TEIXEIRA, 1999, p.122)

Observa-se, portanto, que a pesquisa aqui realizada localiza-se no domínio da filosofia renascentista e segue uma tradição filográfica específica do renascimento italiano, qual seja, a construção de uma teoria do amor.

Contrapondo o pensamento de Hobbes com o de Judá Abravanel, Marilena Chauí (2001, p.9) enfatizou tratar-se de uma síntese do pensamento platônico-neoplatônico e aristotélico e uma súplica do que a literatura transformará em teoria do amor cortês. Leão Hebreu afirma a concepção renascentista do macro e microcosmo, do homem como ‘pequeno mundo’ que espelha o universo e é por ele espelhado.

Deste modo, diante de uma complexa construção literária como encontrada nos *Diálogos de Amor*, seria de se perguntar: Quais são os elementos filosóficos e literários renascentistas presentes na obra *Diálogos de Amor*, de Judá Abravanel? Quais são os elementos constitutivos (se renascentistas, se judaicos/cabalísticos) de sua teoria do amor? Quais desses elementos são representativos de sua identidade histórico-religiosa? O que distingue Leão Hebreu como sefardita, judeu em exílio, mas que também o deixa identificado com a cultura renascentista de seu tempo?

---

<sup>7</sup> Neoplatonismo é uma corrente de pensamento que envolve tanto filosofia quanto religião. Teve em Plotino, seguidor de Platão, sua maior referência. Em derivação ampliada da alegoria platônica da caverna, Plotino entendia que o ser deve seguir um curso ascendente, em direção ao Um para obter a salvação. Segundo Ronald Nash, “o objetivo final dos seres humanos deveria ser o Um, mas, a fim de obter essa união, a alma teria de se mover *para cima*; teria de se livrar da escravidão ao corpo, ao prazer e à sensação” (NASH, 2008, p. 144).

Para uma melhor exposição desta pesquisa o trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro, pretende-se apresentar o contexto pessoal de Judá Abravanel (Leão Hebreu), nas múltiplas vivências de um judeu de fins do século XV forçado a deixar sua terra pátria e ser novamente desterrado do local de refúgio, separando-se de familiares, perdendo seus bens, e carregando em si o estigma de um povo portador de referenciais milenares, sempre ameaçado por sua condição religiosa. A partir disto serão apresentados referenciais teóricos que vinculam a obra de Leão Hebreu com a pesquisa em campo religioso nas Ciências da Religião, ou seja, tentaremos compor a consciência história e religiosa do autor dos *Diálogos de Amor*. No segundo capítulo serão considerados os elementos de aproximação e distanciamento dos *Diálogos de Amor* com as duas principais obras indicadas pelos estudiosos como inspiração para a construção da teoria do amor de Leão Hebreu, quais foram, *O Banquete*, de Platão, e *O Livro do Amor*, de Marsílio Ficino. Nesta análise, serão vistos o contexto renascentista para a produção de obras literárias em método dialogal, e o amor como tema maior e princípio universal dessas reflexões. Por fim, os três discursos que compõem os *Diálogos de Amor* serão sumariados nas ênfases propostas por Leão Hebreu: do amor e do desejo, da universalidade do amor, e a origem do amor. No terceiro capítulo desta pesquisa serão considerados de forma pormenorizada os temas que formam o *Diálogo Terceiro* pois ali esperam ser encontrados os conceitos que melhor fundamentam a Teoria do Amor de Leão Hebreu. É no *Diálogo Terceiro* que serão exploradas as formas de escrita utilizadas pelo autor na comunicação de sua mensagem; aos neoplatonistas Leão Hebreu fala de modo exotérico, aberto, compreensivo para leitores renascentistas em geral; aos judeus e cabalistas, Judá Abravanel comunica-se de forma esotérica, hermética, nas entrelinhas de um texto que expõe as estruturas das tríades sefiróticas da Cabala, versando uma linguagem que reinterpreta Platão e Aristóteles à luz da sabedoria teologal mosaica.

A construção de um tão elaborado texto tem conferido a Judá Abravanel as mais exaltadas homenagens de reconhecimento acadêmico, qualificações dignas de seu grande nome, representante de seu grande povo.

## **CAPÍTULO I: ELEMENTOS DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICO-RELIGIOSA DE JUDÁ ABRAVANEL NA CONSTRUÇÃO DE SEUS *DIÁLOGOS DE AMOR***

*SOFIA - De que modo o amor é a causa do nascimento do mundo?*

*FILON - O mundo, como qualquer outra coisa feita e gerada, é engendrado de dois pais, pais e mãe, e destes não poderia ser gerado senão mediante o amor de um para com o outro, que os une no acto gerativo.*

*Diálogo Terceiro: Sobre a Origem do Amor*  
(ABRAVANEL, 2001, p.295)

Se por consciência histórica pudermos entender o conjunto de operações mentais com as quais o homem se orienta no tempo, então o estudo das crenças, práticas e legado dos sefarditas em sua diáspora pela Europa e além-mar acrescenta a esta temática a perspectiva religiosa como motivadora e sustentáculo de seus padecimentos. Em assim sendo, podemos constatar como raros os povos que puderam expressar tamanha consciência histórico-religiosa como os judeus.

A obra de Leão Hebreu, pois, deve ser estudada como princípio de representatividade da mentalidade intelectual dos judeus, notadamente marcada pela *empatia histórica*, visto que “o destino pessoal de Leão Hebreu interessa-nos [...] como expressão do destino e do sofrimento do povo judeu” (ABRAVANEL, 2001, p. 15), afirmou João Vila-Chã. Desse modo, a teoria do amor esboçada no texto dos *Diálogos de Amor* precisa ser estudada sob os mais diversos aspectos componentes da consciência histórico-religiosa judaica. A começar pela forma literária escolhida, em que se destaca a conversação de duas pessoas, Fílon e Sofia, cada uma delas igualmente servindo como porta-voz do autor, no correr dos três discursos que dividem a obra, respectivamente: sobre o amor e o desejo, sobre a universalidade do amor, e sobre a origem do amor. Para este entendimento, destacou João Vila-Chã:

*Diálogos de Amor* apresentam-se sempre revestidos de uma notável qualidade expressiva em relação à experiência humana, sobretudo de sofrimentos, que lhes está subjacente. Além do mais, é também evidente que Leão Hebreu se demarca, ainda que apenas na medida do possível, em relação a qualquer pretensão de mimeticamente seguir o gosto literário mais comum entre seus contemporâneos. Para o judeu de Portugal, a experiência mais profunda que o afecta é certamente a *errância de ser-em-exílio*, ou seja, a vivência da condição humana em termos de paixão e dor. (ABRAVANEL, 2001, p. 25)

Este que agora é *ser-em-exílio*, marcado pela paixão e pela dor, padece por não ter negado suas raízes nobres, posto que nascido da linhagem que remonta ao rei Davi. Filho do renomado Isaac Abravanel (1437-1508), famoso intérprete da Torá e líder nas sinagogas da Península Ibérica, Judá Abravanel,<sup>8</sup> o Judá IV conforme sua genealogia familiar, passou a ser chamado Leão, símbolo da antiga da tribo de Judá, quando se agigantou diante da perseguição e insistiu em permanecer judeu.

As peregrinações de Leão Hebreu se iniciam quando ele tem de acompanhar seu pai para o reino de Castela, Espanha. Dom Isaac fugiu de Lisboa em 1483. Era o escape para uma intriga na corte portuguesa que acusara de traição aquele que era fiel conselheiro das finanças de D. Afonso V. O texto de Inácio Steinhardt (2005) bem sumaria o que aconteceu quando D. João II subiu ao trono após a morte de D. Afonso V (18/08/1481):

Isaac Abravanel viu a sua posição deteriorar-se durante o reinado de D. João II, que ele apelida, nos seus escritos, de ambicioso, sangrento, enganador e tirano. Quando soube, por informações secretas, que era suspeito de envolvimento na rebelião que alguns nobres tramavam contra o soberano, e entre eles alguns dos seus amigos da casa de Bragança, Abravanel apressou-se a fugir, com seus filhos e filhas, para Castela, no último momento antes de ser preso. (STEINHARDT, 2005, p. 130)<sup>9</sup>

Instalado em Castela, Isaac Abravanel é chamado para prestar serviços aos Reis Católicos de Espanha, atividades semelhantes às exercidas na corte portuguesa, pois “era um expert em finanças e arrecadação de impostos, num momento em que os cofres de Aragão e Castela careciam de reforço para a arrancada final contra os mouros de Granada.” (DINES,

---

<sup>8</sup> Sempre identificado como Judá filho de Isaac Abravanel [ יהודה בן יצחק אברבנאל ]

<sup>9</sup> O jornalista Alberto Dines (1990) em seu livro *O Baú de Abravanel: uma crônica de sete séculos até Silvio Santos* realiza uma interessante pesquisa de cunho biográfico da linguagem dos Abravanel até chegar em Senhor Abravanel, no Brasil conhecido como Silvio Santos. Seu texto ajuda-nos a entender a construção da consciência histórico-religiosa de Leão Hebreu nos muitos conflitos de sua vida.



1990, p. 61)<sup>10</sup> Com o prestígio do pai, Judá Abravanel torna-se médico da corte espanhola. Em Castela, Leão Hebreu casa-se e nasce-lhe seu primogênito em 1491, chamado Isaac como o avô.

Em 1492, os ventos favoráveis começam a mudar. Apesar de somar-se aos reis Fernando e Isabel nas batalhas para a expulsão dos mouros dos reinos de Espanha, os Reis Católicos cederam às propostas da Igreja Romana para estabelecer uma unificação religiosa na terra reconquistada. “Derrotados os outros ‘invasores’, sobrevivia outro inimigo, sem armas, infiltrado socialmente” (ASSIS, 2012, p. 47).<sup>11</sup> Dá-se início a uma ‘piedosa crueldade’, no dizer de Nicolau Maquiavel (2007), no cap. 21 de sua famosa obra. O decreto de expulsão foi assinado em 31 de março de 1492, limitando a quatro meses o tempo em que os judeus estariam ainda sob proteção real. Passado o prazo, estava a *gente da nação* sujeita a morte e confisco de posses: ou conversão ao cristianismo ou desterro. Inicia-se o exílio: deixar *Sefarad* rumo à França, Alemanha, Inglaterra, terras orientais ou abrigar-se em Portugal.

A própria recepção em Portugal dos judeus peregrinos de Espanha deu-se em momento político sensível. Mendes Pinto (2013, p. 167), analisando os impactos das ações político-religiosas que o ano de 1492 trouxe para Portugal, ressalta que os próprios judeus portugueses viram a chegada das famílias castelhanas como mais um motivo de preocupação, além da já delicada relação com os cristãos-velhos, já que esta leva de imigrantes estaria atraindo os dissabores de uma nova concepção político-religiosa que surgia: unir a Península Ibérica sob um único credo cristão. Dessa forma, segundo Ferro Tavares (1987), a legislação que se formava na época permite-nos “ver uma certa tensão social que iria exigir uma restrição de poder para os judeus” (FERRO TAVARES, p. 342).

Isaac Abravanel e seus filhos recusaram todas as propostas de conversão ao cristianismo. Por fim, na tentativa de impedir a influente família Abravanel de deixar a Espanha, terrível trama tem lugar, em palavras de Leão Hebreu citadas por Alberto Dines (1990): “O Rei deu ordens de me pegarem numa emboscada. A fim de me impedir de deixar o

---

<sup>10</sup> Em seu livro *Macabeias de Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia* (2012, p.21-75), Ângelo Assis apresenta uma didática contextualização histórica dos brutais eventos que culminarão com a expulsão dos judeus da Península Ibérica e consequente êxodo além-mar.

<sup>11</sup> As reais motivações para esta acusação são pouco esclarecidas, mas Steinhardt (2005) sugere como pretexto o fato de que o Duque de Bragança e Isaac Abravanel não terem concordado com a saída de D. Afonso V para guerrear pelo Reino de Castela. Apesar da discordância, esses nobres apoiaram o rei e contribuíram com empréstimos para repor as perdas nos cofres portugueses com a derrota na batalha (STEINHARDT, 2005, p. 129). Na introdução ao seu *Comentário ao Livro de Josué*, o líder dos Abravanel registra detalhes de sua fuga e a imensa fortuna deixada para trás, incluindo propriedades e casas que foram entregues aos denunciadores da suposta conspiração (DINES, 1990, p.43-52).

país e atravessar suas fronteiras, tramou roubar-me meu filho” (DINES, 1990, p.78). Avisado desta violência, ele envia secretamente seu filho Isaac, agora com 01 ano de idade, junto com os peregrinos que rumavam a Lisboa.

Em 31 de julho de 1492, poucos dias antes de Cristóvão Colombo (1451-1506) partir em expedição rumo à descoberta da América (03/08/1492), expedição esta que contou com o apoio financeiro<sup>12</sup> de Dom Isaac,<sup>13</sup> o clã dos Abravanel deixou Sefarade. Com a dor da separação do filho somando-se a todas as vivências da expulsão, Leão Hebreu foge com seu pai para Nápoles, ali chegando em setembro. A cidade italiana que os recebeu era governada por Ferrante I (1458-1494), filho de Afonso V de Aragão (1432-1481). Em Nápoles, Judá Abravanel recebeu título de cidadão, em 1494, conferindo prestígio e direitos para exercício comercial; e logo os Abravanel “abriram atividade de empréstimo em Ferrara e em Pisa.” (CARRANZA, 2014, p. 26).<sup>14</sup> Luiz Alves (1997) permite-nos compor o registro histórico da progressão obtida pelos Abravanel em Nápoles:

Documento de 24 de julho de 1494, editado por Afonso II de Aragona e assente no *Archivio di Stato* de Nápoles, explicita os direitos e a estabilidade da família [Abravanel]. “À vista de nova reclamação feita de parte de Iehuda A. (um dos) filhos de Dom Isaake Abravanel (Abremenel etc.), ordenamos que o apresentado more nesta cidade de Nápoles com o referido pai, com a mulher e com toda a sua família (...) e seja tratado com a virtude dos privilégios de Sua Majestade Real, como as concessões do reino dizem respeito aos hebreus, em maior fisco e alfândega dessa cidade de Nápoles, para que a cidade, pela certificação dos responsáveis e credenciadores da

---

<sup>12</sup> Entre os selos comemorativos pelos 500 anos da expedição de Cristóvão Colombo às Américas há um em que se lê “Issac Abravanel/1437-1508/Fundraiser”, além da referência a “Santa Maria” uma das três caravelas utilizadas pelo genovês, e dois exemplos de moedas “Ducats” [seriam dois mil ducados?]. A filatelia é um indicativo de que Isaac Abravanel foi um dos três financiadores do empreendimento: os outros formam Luis de Santangel, com a caravela Nina, e Abraham Zacuto, com a caravela Pinta. Disponível em: <[http://www.abravanel.fr/philatelie/Sierra\\_leone.htm](http://www.abravanel.fr/philatelie/Sierra_leone.htm)>. Acesso em: 04 mai. 2015.

<sup>13</sup> Artigo do jornal New York Times, publicado em 23/03/1992, notícia: *130 Abravanel Celebrate a Different Hero*. No aniversário de 500 anos da descoberta oficial da América, reuniram-se no Queens College, Nova Iorque/EUA, num sábado à noite, os descendentes de Dom Isaac, sob o moto familiar “‘Basta mi nombre que es Abravanel!’ or ‘It is enough that my name is Abravanel!’”. O objetivo era destacar a memória daquele que esteve entre os financiadores da expedição de Colombo. Entre representantes de várias partes do mundo estava Alain Abravanel, vindo do Brasil. Cf. Goldman, Ari L. *Abravanel Celebrate a Different Hero*. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1992/03/23/nyregion/130-abravanel-celebrate-a-different-hero-of-1492.html>>. Acesso em: 04 mai. 2015.

<sup>14</sup> Filena Patroni Griffi (1995) escreveu valioso registro historiográfico que resgata a importância das ações financeiras da família Abravanel na Itália medieval que os acolhera após a saída da Península Ibérica, sobretudo no “empréstimo de grande soma à Corte e ao comércio de grãos” (GRIFFI, 1995, p.115). Em significativo trecho, o autor transcreve parte de carta emitida pelo vice-rei Toledo no outono de 1533 às mãos de Carlos V, em que se lê: “faz-me grandíssimo favor por uma casa de judeus espanhóis chamados Abravanel que proveja como os pagar cerca de onze mil ducados que emprestaram à Corte em tempo de muita necessidade, como por decreto da Regia Câmara de Registros; (...)” (GRIFFI, 1995, p.115,116).

alfândega, encontre fé (...). Mais tarde, já no tempo dos vice-reis, Dom Pietro di Toledo e Raimundo de Córdoba concedem novos privilégios. No texto mandado firmar pelo primeiro, os familiares de Dom Isaque e Leão, bem como eles próprios, são considerados “supernumerarios y no paguen cosa alguna, antes que sean exemptos y francos.” (ALVES, 1997, p. 27,28)

Durante suas peregrinações pela Itália, Leão Hebreu obtém notícias de seu filho Isaac e o resultado de sua fuga na tentativa de reencontrá-lo em terras seguras, algo que nunca aconteceu: “Então, tão logo chegou meu filho (...), [o rei de Portugal] deu ordens para o reterem, privando-me assim do consolo de reencontrar aquele que eu acreditava escondido” (DINES, 1990, p.87).

Apesar da acolhida respeitosa em Nápoles, o drama familiar dos Abravanel é ampliado nas novas tormentas que se abatem sobre seu povo sefardita em Portugal, um verdadeiro “*galut* dentro do *galut*”:<sup>15</sup> conversão ou expulsão em 31 de outubro de 1497. Os que não puderam fugir foram “batizados em pé” no porto de Lisboa; destes, agora chamados cristãos-novos, a Inquisição cuidaria de bem ‘catequizar’. Assim, a dor de Leão Hebreu aumenta ao saber da ‘conversão’ forçada de seu filho sob os cuidados de familiares em Lisboa; entre as amargas consequências, a troca do nome ancestral. Palavras de Judá Abravanel:

Subiu um Rei insensato, [D. Manuel,] devoto e crente que constrangeu toda a comunidade de Jacob, todos os filhos da minha nobre nação a se converter; muitos foram os que se mataram. (...) Foi então que arrebataram a delícia de minha alma e trocaram seu glorioso nome, o mesmo da Rocha, minha origem. (DINES, 1990, p.96,97)

Em resposta à dor n’alma que cresce com o passar do tempo, Judá Abravanel escreve poemas de amor ao seu filho, então com 12 anos. Nuno Guerreiro Josué (2004), pesquisador da contribuição cultural dos judeus, destaca parte dessa declaração de amor paternal:<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Ângelo Assis desenvolve o significado desta expulsão: “Para os sefarditas – os antigos israelitas que habitavam a Península (terras de *Sefarad*) –, a expulsão dos judeus de Portugal em 1496-97 completava a *Diáspora Ibérica*, inaugurada em 1492, com os decretos de expulsão da Espanha. Este período foi marcado como o ‘*galut* dentro do *galut*’, ou seja, o ‘exílio dentro do exílio’, mas sempre conservando a riqueza espiritual adquirida na velha península, que ficou como parte adormecida dos seus sonhos” (ASSIS, 2012, p.54, n. 74).

<sup>16</sup> O poema de Leão Hebreu a seu filho saudoso ainda é um documento pouco estudado. Conforme Dines (1990, p.158), foi traduzido do hebraico pelo estudioso Nahum Slouch, sob título francês “Poésies Hebraïques de Don Jehuda Abrabanel” e divulgado na Revista de Estudos Hebraicos, vol. I, Lisboa, 1928. Uma tradução do hebraico

A tua imagem está gravada no meu coração e é no meu coração que está também traçado o teu afastamento. E mais do que ela me reanima, a tua imagem ausente aflige-me. A tua separação confunde os meus projectos; o teu exílio impede e torna tortuosos os meus caminhos. É por tua causa que a minha alma foi abatida e o meu orgulho foi humilhado. A ponto que os sicômoros se levantam acima do meu cipreste e que o arbusto do hisope pareça mais alto que os meus cedros; Que o morcego ultrapasse o meu abutre e que a mosca voe por cima das asas da minha águia; (...) (JOSUÉ, 2004, s.p.)

O amor se confunde na aproximação e no distanciamento, a imagem do filho revigora a lembrança e maltrata os sentidos. A total inversão de significados (arbustos mais altos que cedros, mosca acima da águia) indica a influência dos sofrimentos experimentados por Leão Hebreu durante a construção de sua obra. Suas inquietações são de ordem interna, espiritual:

Aborrecem-me os palácios [de Gênova]. Tua separação confunde meus projetos. Descartei minha Musa, calei o violino, minha lira, pendurei-a num salgueiro; mudei meu cântico em canção de lágrimas. Enquanto escuto tua mãe que te reclama todos os dias (...) não tenho forças para suportar. Deixei-a, então. E segui atrás do meu Rei para cumprir as tarefas que Deus, meu Benfeitor, me concedeu. (DINES, 1990, p. 90,91)

A clara referência ao salmo 137, em que se registra a dor dos exilados de Jerusalém na Babilônia, também está aqui presente. Com essas dores e a partir destas reflexões que o identificam com seu povo e formam sua consciência histórico-religiosa, Leão Hebreu escreve seus *Diálogos de Amor*, cumprindo as tarefas sublimes que seu Deus lhe concede. Os *Diálogos de Amor*, portanto, são, sobretudo, obra de inspiração teológica.

## 1.1. IDENTIDADE HISTÓRICA E ABORDAGENS METODOLÓGICAS

Em sua singularidade, a obra de Judá Abravanel ressalta-se, também, por reunir matizes filosóficas distintas. Sua perspectiva neoplatônica concebe o amor como princípio

---

para o inglês foi provida pela Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture, datando-o como tendo sido escrita em 1503, e pode ser lida em <<http://www.sephardicstudies.org/armenia.html>>.

universal, unindo o inferior ao superior, o universo com seu criador; reconhecendo a criação como dado apriorístico, por isto “ele se entrega à refutação da tese aristotélica da eternidade do mundo”, testifica Pedro Calafate (2000). Segundo este mesmo pensador:

[Leão Hebreu] procurou fundir a Bíblia com Platão, Aristóteles, os estóicos e os árabes (sobretudo Averróis e Avicena). Por isso, uma das suas maiores preocupações foi a de revelar a concordância de Platão e Aristóteles com a Bíblia, explicando a divergência entre os dois filósofos da antiguidade com base numa diversidade de informação acerca da Escritura. Abordou desenvolvidamente o tema das relações entre a razão e a revelação, para defender a tese da supremacia desta, afastando o tema averroísta da dupla verdade, não sem que antes acentuasse a origem racional das ciências particulares. Tributário de uma cosmologia neoplatónica em que todos os seres se hierarquizam segundo uma ordem descendente (de Deus até à matéria primeira) e ascendente (da matéria primeira até Deus). (CALAFATE, 2000, s.p.)

A teoria do amor esboçada na obra de Judá Abravanel recebeu forte influência de Jochanan Alemanno,<sup>17</sup> que foi um dos precursores hebraicos do humanista Pico della Mirandola, e a quem se atribui ter proporcionado o encontro de Leão Hebreu com Mirandola, o mesmo se diz da forte influência da obra de Leão Hebreu nos discursos filosóficos de Giordano Bruno (CANONE; SPRUIT, 2007, p. 384, 385). Como judeu em diáspora, a personalidade de Judá Abravanel manifesta-se numa *experiência de solidão*, e os *Diálogos de Amor* apresentam-se como produto literário que ajuda a compor a identidade histórico-religiosa de seu autor também neste particular.

Essa identidade religiosa de Judá Abravanel, como judeu sefardita, portador de uma experiência identitária com o seu povo, pode ser melhor percebida quando analisada com diversas ferramentas teóricas atuais. Nesse sentido, cumpre ressaltar o estudo da religiosidade judaica tendo Leão Hebreu como parte representativa de um todo exigirá o uso da redução de escala da metodologia histórico-religiosa de Raffaele Pettazzoni (1883-1959), isto porque a Escola Italiana de História das Religiões de que fazia parte e onde se destacou como estudioso do fenômeno religioso, assumiu como importante a abordagem da Religião no singular porque

entendida e conceituada enquanto objeto sólido, a metodologia histórico-religiosa italiana vem se destacando por um pressuposto prioritário,

---

<sup>17</sup>Alemanno (c. 1435- c.1508) era filósofo judeu italiano. Estudioso da obra de Aristóteles, Averrois e do neoplatonismo, foi professor de língua hebraica a Pico della Mirandola. Conhecido, também, por suas investigações na Cabala.

necessário e fundamental: aquele de uma ‘des-objetivação’ da Religião que, portanto, é projetada numa *perspectiva comparativa* (e, então, plural) e histórica (isto é, relacional). Esta operação de historização do próprio conceito de Religião, antes, enquanto instrumento fundamental para construir uma *comparabilidade das religiões*, depois, é o significado mais peculiar conexo e sintetizado no nome da disciplina: História das Religiões. (AGNOLIN, 2008, p. 14).<sup>18</sup>

Desse modo, fazendo uma postura crítica “à vertente fenomenológica ou essencialista, de Rudolf Otto, Gerrard Van der Leeuw e Mircea Eliade” (AGNOLIN, 2008, p. 14), poderemos seguir o programa de Pettazzoni, por meio do qual “cada *phainomenon* é um *genomenon*” para que seja possível re-percorrer e recuperar o momento de formação histórica de cada fenômeno, de modo que, “para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação” (AGNOLIN, 2008, p. 21). E assim encontrarmos a origem da formação de conceitos encontrados nos *Diálogos de Amor*.

Assim assumindo, por-se-á diante do pesquisador a definição do termo ‘religião’ que seja significativo para as descobertas vindouras. Já que “para Pettazzoni, toda religião seria um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto” (DA SILVA, 2011, p.228), a função da história das religiões seria a de definir a função social da religião que ajuda a formar uma consciência histórico-religiosa. Nas próprias palavras de Pettazzoni:

(...) para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário, postular um conceito bastante largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa, ao invés de uma quimérica história universal das religiões. (DA SILVA, 2011, p.228)

Assim, de Pettazzoni, será útil sua perspectiva comparativa das religiões no estudo de cada *phainomenon* em seu condicionamento histórico, o que será de grande valia na análise das influências e contribuições da religiosidade sefardita em Judá Abravanel, cuja análise poderá ser considerada a partir da redução da escala de observação, como defendida por Espada Lima: “A redução de escala, enquanto construção experimental do objeto de investigação, poderia fazer ver, portanto, relações e sentidos que permaneceriam ocultos sob o

---

<sup>18</sup> Grifos nossos.

olhar homogeneizador da ‘macro-história’” (SILVA, 2012, p.18). Desta forma, o objeto de pesquisa será corretamente especificado na identidade histórico-religiosa de Judá Abravanel.

A *identidade histórica* de um povo surge como resultado de sua *memória cultural*, memória esta fundamental para compor os rituais e manifestações institucionais. E esta memória, sempre resistente à mudança, mobiliza “processos históricos de longa duração [que] podem ser interpretados pelo uso de hipóteses de transformação comunicativa nas memórias coletiva, comunicativa e cultural” (RÜSEN, 2009, p.167). Aqui, então, útil nos será compreender a Identidade e o Etnocentrismo na Meta-História como esboçados por Jörn Rüsen. Com estas ferramentas de análise aplicadas a Judá Abravanel na construção dos *Diálogos de Amor*, podemos definir sua *consciência histórica* como o conjunto de operações mentais com as quais ele se orientava no tempo. Assumindo uma postura de alguém que, no tempo presente, vê o passado para então se posicionar criticamente, preparando-se para o futuro. São estas algumas das preocupações que subjazem no texto de Leão Hebreu, como judeu em diáspora.

Neste sentido, Rüsen vê que “a consciência histórica é uma forma específica de memória histórica” (RÜSEN, 2009, p.167). Noutro lugar ele define-a como “o modo pelo qual a relação dinâmica entre experiência do tempo e intenção no tempo se realiza no processo da vida humana” (CALDAS, 2010, p. 60). Para entender essa relação ele enfatiza três perguntas substanciais ao ente religioso: 1) que é o tempo? 2) que é conhecimento? 3) que é linguagem? As respostas comporão sua consciência histórico-religiosa.

Com isto, é possível considerar como Leão Hebreu faz uso de sua memória histórico-religiosa, assimilada por recepção dos seus antepassados, conjoinada ao estudo clássico renascentista para formar o elemento constitutivo de sua obra. Buscaremos entender como a identidade de Judá Abravanel localiza-se no limite entre origem e futuro, “uma passagem que não pode ser abandonada à cadeia natural dos eventos, mas tem de ser intelectualmente compreendida e alcançada” (RÜSEN, 2009, p.173).

Esta busca por compreender a identidade de *ser-em-exílio* de Leão Hebreu conduzirá a análise a encontrar em sua obra a identidade etnocêntrica, a relação entre o eu e o outro “operando em cada memória”, agindo como “estratégia cultural difundida para efetivar a identidade coletiva distinguindo o seu próprio povo de outros” (RÜSEN, 2009, p.175). Do mesmo modo, entendemos que os aspectos próprios do *mundo cultural subterrâneo* dos judeus em diáspora foram significativos para a formação da identidade histórico-religiosa de Judá Abravanel e podem ser encontrados em sua obra. Para isto, a leitura dos *Diálogos de*

*Amor* sob o entendimento de *segredo* na obra de Georg Simmel é basilar no apoio ao estudo desta visão de mundo sefardita.

O constante perigo de ser descoberto, perseguido, espoliado, torturado, e morto, impunha ao judeu o caráter social e político do *segredo* como mecanismo de defesa e autopreservação. Leão Hebreu e seu pai, Isaac Abravanel, juntamente com seus familiares, vivenciaram esta amarga experiência mais de uma vez. Neste sentido, o sociólogo judeu Georg Simmel entende que o *segredo* é um mecanismo de proteção para a manutenção das tradições que se tornaram proibidas; verdadeiros “mecanismos de preservação”, como bem esclarece Marcos Silva (2012), estudioso em identidade sefardita:

A natureza do fenômeno diz respeito a uma estrutura mental de longa duração, uma cultura que resiste na clandestinidade consubstanciada como uma herança que passa de geração a geração através do hábito e da tradição oral. Assim, também, os estudos em torno da memória e seus mecanismos de preservação são imprescindíveis para o seu esclarecimento. (SILVA, 2012, p.21)

Traduzido recentemente pela Profa. Dra. Simone Maldonado, da UFPB, o livro *A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas* traz em palavras do próprio Simmel sua percepção da dinâmica e os efeitos da *posse do segredo*:

O uso do segredo como uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo ela desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida de se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. É evidente que esta atitude está fundamentada na nossa sensibilidade para a diferença. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. (SIMMEL, 2009, p. 237)

Neste sentido, o conceito de *segredo* deve ser estudado tanto como princípio como método assumido pela prática criptojudáica dos sefarditas, por meio do qual mantiveram sua autopreservação, dinamizada pela troca de signos e mensagens só entendida aos iniciados com os mesmos pressupostos. Mensagens que ajudam a relembrar e fortalecer uma memória interna, enquanto objetiva uma ocultação externa. Para os judeus de modo geral e para Leão



Hebreu, de modo particular, a memória seria fundamental para que ele não se esquecesse que o designativo de ‘Leão’, por exemplo, comunicava-lhe a nobreza judaica e ascendência direta com o “Rei David, através do exilarca Hezekiah, que viveu na Babilónia” (STEINHARDT, 2005, p.116). A dupla relação de memória e ocultamento é o que tornava ainda mais intrigante a prática do *segredo* entre os sefarditas.

Na perspectiva do binómio ocultação/revelação o segredo é toda uma dinâmica comunicativa feita de retórica, de silêncios, de transparência, de opacidade, também de certas formas de revelação, estando entre seus possíveis mecanismos, a mentira e a malversação. Implica também em atitudes como a habituação ao silêncio, a cooperação, a confiança, elementos sem os quais ficaria difícil viabilizar as relações sociais. (OLIVEIRA, 2006, p.3)

Por esta razão, diz James Novoa (2009a), por meio dos *Diálogos de Amor*, Leão Hebreu acabou por formar “um sistema filosófico *sui generis* que tem pretensão de revelar os segredos primordiais do saber” (NOVOA, 2009a, p. 89).

Existem ainda questionamentos sobre como Judá Abravanel dialogava com outros intelectuais de sua época. Bem assim, qual o alcance de seu texto à comunidade europeia, sobretudo num contexto de exílio e perseguição. João Vila-Chã parece prenunciar algumas indicações de resposta:

Em termos sociológicos, pelo menos, a notável divulgação e receptividade oferecida na Europa aos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu é sem dúvida efeito de uma mudança significativa em relação aos “círculos fechados e misteriosos das academias florentinas (Careggi, Orti Oricellari)”, pois aí era precisamente onde mais e melhor floresciam os modelos doutrinários em que o nosso autor se inspirou. Podemos, deste modo, dizer que os *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu constituem como que um novo tipo de modelo enciclopédico no que respeita à distribuição de conhecimentos, pois toda a obra parece estar simplesmente orientada pelo desejo de colocar à disposição do leitor uma enorme quantidade de informação [...]. (ABRAVANEL, 2001, 46,47)

Já se sabe da proximidade de Leão Hebreu com outros renascentistas como Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, por exemplo. Resta entender se sua obra alcançou outros leitores fora do círculo de intelectualidade que frequentava. Ao menos quanto ao debate cabalístico, que promovera tão logo chegaram na Itália, podemos reconhecer na família Abravanel *mediadores culturais*. Resta-nos encontrar extensão desta temática em outras perspectivas da vida de Leão Hebreu. A partir daí, é possível entender como os *Diálogos de*

*Amor de Leão Hebreu* foram recebidos no imaginário popular de sua época. E se conseguiu ser bicultural, na definição de Burke (2010), ou seja, se a obra suscitou uma prática bicultural a ser entendida como “um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas (apresentações, artefatos) nas quais eles se expressam ou se incorporam” (BURKE, 2010, p.22). Mensagem para os de dentro, mensagem para os de fora.

Dada a sua composição, os *Diálogos de Amor* apresentam-se como exemplo específico de campo religioso, visto que nasce como modelo de representação da mentalidade judaica sefardita. Em assim sendo, essa obra encontra seu lugar, seu espaço, quando classificada pelos conceitos representativos que encerra, onde “a representação histórica deve estar articulada com o *lugar social* e, segundo Certeau: ‘Não há relato histórico no qual não seja explicitada a relação com um corpo social e com uma instituição de saber’” (CERTEAU apud DA SILVA, 2011, p.226).

A mensagem de *resistência cultural* encontrada nos *Diálogos de Amor* define por si mesma seu *lugar social*, encontra seu *espaço* e cria o próprio *campo religioso*, como definido por Arnaldo Huff Jr.:

A idéia de *campo* remete à existência de mundos relativamente autônomos em sociedades diferenciadas, onde se originam acontecimentos entendidos como séries causais independentes, ligados a diferentes esferas de necessidades. Trata-se de subespaços sociais com jogos que têm alvos sociais particulares, com interesses que podem ser desinteressantes ao mundo exterior. (...) O campo religioso é, nesse sentido, aquele em que os bens religiosos estão em jogo, havendo nele lutas pelas maneiras de desempenhar os papéis determinados no próprio jogo. Nele manipulam-se visões de mundo na elaboração de estruturas de percepção do mundo, palavras, princípios de construção da realidade. A religião tem, nessa perspectiva, um caráter de linguagem. É um sistema simbólico de comunicação e de pensamento. Subespaço social de produção e circulação de bens simbólico-religiosos, o campo religioso está assim sujeito a regras específicas que o configuram nas práticas. Ele é o conjunto das relações que os agentes religiosos (que Bourdieu chama também de especialistas da religião – sacerdotes, profetas e magos) mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos e à produção de sentido religioso para a existência de um grupo. (HUFF Jr., 2009, p.6,7)

Esta ocupação do “subespaço social”, conduzida pelos “agentes religiosos”, ajuda na formação histórica de um *habitus*, que para Bourdieu significa “um sistema de disposições adquiridas para a prática, o fundamento de condutas regulares e, logo, da regularidade das condutas” (HUFF Jr., 2009, p.7). Cabe-nos, então, descobrir na leitura da obra de Leão Hebreu

toda influência e característica de *habitus* que teve entre os *agentes religiosos* de sua época, e de que modo preencheu seu *lugar social*.

Por fim, vale ressaltar que a edição portuguesa de *Diálogos de Amor*, de Judá Abravanel, foi proveitosamente prefaciada pelo Prof. João José Miranda Vila-Chã, e ele também muito contribui na interpretação da consciência histórico-religiosa de Leão Hebreu. Classificada por ele como uma “filografia universal do amor” (ABRAVANEL, 2001, p.46), a obra de Leão Hebreu merece ser estudada pelas interações filosóficas, sociais, culturais, mas, sobretudo, pela notável característica literária que encerra.

Eugenio Canone e Leen Spruit (2007) chegam a relacionar a obra de Leão Hebreu com a “filosofia de amor” renascentista assemelhada a Marsilo Ficino e Pico della Mirandola (CANONE; SPRUIT, 2007, p.384). Mas é Vila-Chã, em sua tese de doutoramento, quem bem define as características literárias expostas por Judá Abravanel em sua conexão com as abordagens filosóficas neoplatônicas. Nas palavras de Daniel Serrão, que conclui seu artigo citando Vila-Chã:

Judah Abravanel, o nosso Leão Ebreu, nos Dialoghi d'Amore, explicou bem, no século XVI, as diferenças subtis e as intersecções evidentes entre amor, desejo e paixão. Como ensina um seu biógrafo moderno, o Prof. João J. Vila-Chã, para Leão Ebreu, “o amor é classificado de acordo com a natureza do objecto cujas possibilidades são a utilidade, o agrado ou a virtude. No caso da utilidade, as coisas são amadas depois de terem sido possuídas, mas o que é agradável e honesto é amado antes de ser possuído. E esta é a importante diferença que separa o útil do agradável. No primeiro caso o que dá o gozo é a posse do objecto; no segundo caso o amor incide, principalmente, na imaginação com a qual o objecto é concebido como objecto de prazer. Portanto o amor pelo que é agradável constitui um passo intermédio entre o útil, que é o menos universal, e o honesto que é o da maior universalidade e cujo objecto é a virtude e a sabedoria em si próprias. As diferenças entre o útil e o agradável, embora sejam consideráveis, não são nada em comparação com a superioridade do amor honesto, ou seja, a virtude e a sabedoria.” (VILA-CHÃ apud SERRÃO, 2007, p. 23)

Desse modo, no uso estratégico das palavras (estratégia retórica), escrevendo em italiano vernacular de fins do séc. XV, a obra de Leão Hebreu acaba por se identificar como *literatura de resistência* de uma *Weltanschauung* judaica, expressando “o conceito de amor como um princípio universal” (HUGUES, 2014, s.p.). Sua força retórica é tão marcante que diversos estudiosos (HARARI, 1992; CANONE; SPRUIT, 2007) conseguem encontrar traços de influência da obra de Leão Hebreu na obra de Giordano Bruno e em Baruch Spinoza. Estamos assim, diante de uma obra em que homem, mundo e visão de mundo se

complementam em uma experiência que é, antes de tudo, testemunho de uma tradição em diálogo. Os *Diálogos de Amor* são a prova de que judaísmo e paganismo podem convergir na força dinâmica do amor que é sinônimo de conhecimento, iluminação e unificação.

## CAPÍTULO II: OS *DIÁLOGOS DE AMOR* COMO GÊNERO DE LITERATURA RELIGIOSA PARA ALÉM DE PLATÃO E FICINO

*SOFIA - Muito me agrada este discurso. Mas como me consolarás acerca de Platão, que, sendo quem é, nega que em Deus haja amor?*

*FILON - Sobre a forma de amor discutida no Simpósio (apenas o que é participado aos homens), Platão fala verdade, porque um tal amor não pode existir em Deus, mas seria falso afirmar que não há em Deus o amor universal de que estamos a falar.*

*Diálogo Terceiro: Sobre a Origem do Amor*  
(ABRAVANEL, 2001, p.258)

Passemos, então, à compreensão dos *Diálogos de Amor* como obra que se esmera em *O Banquete* de Platão, perpassa *O Livro do Amor* de Ficino, mas segue além, propondo perspectivas próprias, um tipo novo de literatura de apreensões religiosas, principalmente mas não somente, que segue numa crescente argumentativa<sup>19</sup> e chega ao *Diálogo Terceiro* como propositura de um sábio sefardita, que continua a ouvir suas fontes religiosas milenares, de um filósofo renascentista, que dialoga com propostas greco-romanas, mas, sobretudo, de um judeu e humanista, que promove em sua obra uma mensagem *marrano-humanista*.<sup>20</sup> Eis o gênero de literatura religiosa que supera Platão e Ficino. Essa forma de expressão da linguagem, que reúne experiência pessoal gerando um ensino que se compartilha a muitos, foi entendida pelo pesquisador Andrés Soria Olmedo como uma característica de “duplicidade” na obra de Leão Hebreu, assim registra Jacqueline Savoye de Ferreras (1985, p. 169).

---

<sup>19</sup>Na tradução para o português de Giacinto Manuppella, utilizado nesta pesquisa, é notória a progressão numérica de páginas dedicadas em cada diálogo: *Primeiro*, págs. 61-111; *Segundo*, págs. 113-211; *Terceiro*, págs. 213-417.

<sup>20</sup>A expressão “marrano-humanista” encontrada em Luiz Alves (1997, p.107) faz referência à ambiguidade de sentidos que ele entende haver em Filon, sujeito narrativo masculino dos *Diálogos de Amor*, que “pretende resolver as dúvidas falando de modo ‘universal’” (ALVES, 1997, p. 107), mas que sempre tem dificuldade de se expressar à Sofia, sujeito narrativo feminino, em meio ao enfrentamento da vida civil. Embora a expressão *marrano-humanista* não seja apresentada por Luiz Alves como um subtítulo de identificação, aqui estou separando-a como tópico que pode exprimir a designação de um gênero literário próprio dos sefarditas do Renascimento em suas mensagens de cunho esotérico com ênfase na manutenção da posse de um segredo, só percebido aos iniciados nas mesmas esperanças. Um conceito a ser ampliado *a posteriori*.

Analizando a obra de Andrés Olmedo em crítica aos *Diálogos de Amor*, a autora explica que essa duplicidade vista por Olmedo é apenas aparência, pois os *Diálogos de Amor* foram compostos conforme as normas que os Dialoguistas espanhóis do séc. XVI observavam, as quais consistiam em “fazer falar os personagens a partir de sua própria experiência, para dar testemunho convincente da verdade de suas palavras, o que resulta lógica - e necessariamente - que o que fala de amor está enamorado” (SAVOYE DE FERRERAS, 1985, p. 169). Deste modo, para fazer-se crer na mensagem que intenta transmitir, Leão Hebreu apresenta constantemente uma dupla estrutura, ou seja, expõe as características de sua teoria do amor enquanto Fílon expressa seus sentimentos por Sofia (SAVOYE DE FERRERAS, 1985, p. 170). Noutro estudo, James Novoa (2005) reafirma esta dupla estrutura literária quando também percebe que os temas transcendentais nos *Diálogos de Amor* são tratados pelos interlocutores “enquanto se desenvolve a relação concreta de Fílon e Sofia, do amante efusivo e da amada fugidia. Ao tempo em que discorrem doutrinas e temas filosóficos, o leitor nunca perde de vista o pano de fundo que é o amor insatisfeito de Fílon” (NOVOA, 2005, p. 107). E assim Leão Hebreu se utiliza de Fílon para expressar suas vivências, o conjunto de experiências e sabedoria de um sefardita errante. Nas palavras de seu personagem sua mensagem *marrano-humanista* será ouvida por muitos.

Como já observado, a definitiva expulsão dos judeus dos reinos de Espanha e Portugal, respectivamente, “os judaizantes aproveitaram toda oportunidade para emigrar para a Itália, África e Turquia” (WIZNITZER, 1966, p.2). E foi assim que a diáspora dos Abravanel teve rumo à Itália, chegando em Nápoles pouco antes do fim de 1492. E por que a família Abravanel escolheu Nápoles? Luiz Alves (1997) esboça uma resposta:

Na geografia do pensamento italiano na saída medieval, Nápoles é um centro epicurista, Padova, Bolonha e Ferrara são expoentes do averroísmo peripatético, enquanto Firenze e Toscana se alinham ao platonismo. Roma se aproxima de Nápoles (...), com a variante importante do poder religioso. (...) É necessário lembrar que durante a maior parte da Idade Média os judeus viveram abaixo de Roma, caminhando no rumo do norte na evolução para a Modernidade. Associe-se essa presença à familiaridade da corte espanhola no reino de Nápoles e se terá o quadro de preferência por essa cidade. (ALVES, 1997, p. 28)

Em Nápoles, Judá Abravanel encontrou o ambiente marcado pela cultura judaica com forte presença de intelectuais e humanistas de grande porte, além de grande interesse pela

tradição interpretativa da Cabala. Em atendimento a este interesse, seu irmão mais novo, Samuel, abriu a casa familiar para realizar sessões de estudos de temática cabalística (ABRAVANEL, 2001, p.18-21). A sólida formação intelectual recebida em Lisboa permitiu a Leão Hebreu iniciar um processo de *abertura cultural* na Itália rumo ao *sincretismo de método especulativo* que incluiria, “além da Bíblia hebraica e dos grandes Comentários Talmúdicos [...] as obras mais significativas de autores tais como Maimônides ou Averroes, para lá dos escritos de Aristóteles e dos seus comentadores mais antigos” (ABRAVANEL, 2001, p.12). Também em Nápoles, Leão Hebreu aproximou-se de Judá ben Yehiel, Elia del Medigo (ca. 1460-1497),<sup>21</sup> assíduo leitor de obras cabalísticas, e Jochanan Alemanno.<sup>22</sup> Com todo esse processo de *familiarização*,<sup>23</sup> é possível reconhecer o clã Abravanel como *intermediários culturais* nesta diáspora sefardita em ambiente renascentista italiano.

Os *Diálogos de Amor* foram compostos na Itália, muito provavelmente em Gênova,<sup>24</sup> novo local de refúgio, para onde Leão Hebreu acudiu depois que Carlos VIII entrou em Nápoles expulsando os judeus em fevereiro de 1495. Pela primeira vez, Judá Abravanel separou-se de seu pai e mentor, que seguiu para Ferrara com a outra parte da família, passando a viver a experiência da solidão no exílio. Em meio a este ambiente de interações culturais renascentistas, expulsão de Sefarade, dispersão na Itália, separação da família, e

---

<sup>21</sup>Além de indicar del Medigo como médico e provável professor na Universidade de Pádua, James Novoa (2009a) informa que ele, sendo de origem aschkenazita, “era um Averroista declarado, (...). Além de ser o instrutor de [Giovanni] Pico, del Medigo traduz obras filosóficas para ele, nomeadamente obras de Averroes, e traduções hebraicas dos textos originais árabes, para o latim. Ao mesmo tempo que louvava o interesse de Pico pelo pensamento averroístico e aristotélico, opôs-se ao aluno que se interessava, cada vez mais, pela interpretação alegórica dos textos sagrados contidos no *corpus* dos textos reconhecidos como cabalísticos, separando-se dele em finais de 1486” (NOVOA, 2009a, p. 76,77).

<sup>22</sup>NOVOA (2009a, p. 78, nota 8) indica uma extensa bibliografia referente à obra de Alemanno. Para o pesquisador português, o aschkenazita Alemanno “descendia do último rabino de Paris antes da expulsão dos Judeus da França em 1348 (...). [E operava] uma síntese de várias correntes filosóficas como o neo-platonismo, o aristotelismo e o verroísmo, com a sua particular interpretação da Cabbalah” (NOVOA, 2009a, p. 78).

<sup>23</sup>Sobre esta adaptação no exílio, Vila-Chã indica que foi “um intenso processo de familiarização não apenas com alguns dos mais proeminentes intelectuais judeus do Renascimento, mas também com um dos círculos intelectuais mais distintos de todo o movimento humanista do Renascimento, nomeadamente com aquele que se aglutinava em torno de Giovanni Pontano (1426-1503)” (ABRAVANEL, 2001, p. 21).

<sup>24</sup>Leão Hebreu embutiu em seu texto alguns marcos temporais que ajudam a identificar o período em que ele escrevera sua obra. Nos *Diálogos Primeiro* e *Segundo*, por exemplo, ele faz referências à “recente navegação de Portugueses e Espanhóis” (ABRAVANEL, 2001, p. 92, 138), cujos relatos trazidos à Europa ampliavam seus argumentos sobre os pólos Ártico e Antártico, e a descoberta “de mais estrelas fixas no céu e mais lugares habitados na Terra.” (ABRAVANEL, 2001, p.138). Também registra ALVES (1997, p. 33): “Santino Caramella, nos *Dialoghi d'Amore* por ele editados, pensa que os dois primeiros diálogos tenham sido escritos em Gênova, pois ali também [Leão Hebreu] passou seis anos. Na parte três dos *Dialoghi d'Amore* encontramos a indicação do ano judaico 5262, que ocorre entre o outono de 1501 e o verão de 1502.” Distinto de Caramella, outrossim, Vila-Chã relaciona o ano 5262 “ao período de tempo compreendido entre Outono de 1501 e o Outono de 1502.” (ABRAVANEL, 2001, p.25). Esta referência temporal para datar a criação do universo como ano 5262 “segundo a verdade hebraica” (ABRAVANEL, 2001, p 284), entendemos ser uma forma de Leão Hebreu registrar consonância entre o calendário hebraico e o europeu vigente, marcando a data da escrita do *Diálogo Terceiro*.

saudades do filho retido à força em Portugal, os *Diálogos de Amor* são produzidos. O pesquisador Joaquim de Carvalho, citado em Paula Tavares (2011), completa esse entendimento:

Nesta cidade [de Gênova], jovem ainda, morre-lhe o segundo filho, e a necessidade, ao que parece, obriga-o a exercer a medicina (donde o ser conhecido por Leão Médico); mas apesar destas provocações, tudo leva a crer que escrevesse neste período os *Diálogos de Amor* e o *De caeli harmonia*, e convivesse com Francisco Pico, sobrinho do célebre João Pico. (TAVARES, 2011, p.16)

Neste *locus* de sentidos múltiplos, vivia-se uma Renascença de conceitos, um período que tem servido a divergentes interpretações atuais quanto ao papel do homem como centro de referência da vida e a aceitação de que, “entre a Idade Média e o Renascimento, houve continuidade e não ruptura” (CARVALHO, 2012, p. 28).<sup>25</sup> Em sua proveitosa publicação sobre *Fé e Razão na Renascença: uma introdução ao conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino*, Talyta Carvalho (2012) apresenta as variações de um debate prolongado sobre o continuísmo ou ineditismo da Renascença em comparação com a assim chamada Idade das Trevas. Evocando recentes e conceituados acadêmicos que debatem o Renascimento, a autora dedica um de seus capítulos para apresentar as questões e controvérsias em torno do debate sobre o tipo de humanismo encontrado no período de elaboração de *O Livro do Amor* e, principalmente, dos *Diálogos de Amor*, preocupação desta pesquisa.

Em sua exposição, Talyta Carvalho (2012) apresenta as considerações da corrente teórica que entende a Renascença como expressão de um movimento humanista filosófico, “a filosofia do homem”, como propôs James Hankins, uma perspectiva filosófica que reduzia o divino ao humano, opondo-se a dogmas religiosos e circunscrevia o homem a uma entidade biológica (CARVALHO, 2012, p. 30,31). Do outro lado está a corrente que formula o termo ‘humanismo’ como uma ênfase aos estudos dos clássicos gregos e latinos, enfatizando o conteúdo da educação clássica que marcou o período. A bem da verdade, a pesquisa de Paul Kristeller ressalta que os próprios renascentistas não se entendiam ‘humanistas’, sendo o ‘humanismo’ uma palavra cunhada em 1808 pelo educador F. J. Niethammer em referência à

---

<sup>25</sup> A frase citada é de Paul Oskar Kristeller que é apresentado pela autora como “a maior autoridade” em estudos da Renascença, conforme avaliação atual dos *scholars*.



educação clássica exercida no período renascentista (CARVALHO, 2012, p. 30). Assim, referir-se ao humanismo renascentista, *stricto sensu*, deve ser uma menção a um programa cultural e educacional aplicado na Renascença, as *studia humanitatis*, e limitado aos estudos literários das obras da antiguidade clássica.

Somado ao debate entre Kristeller e Hankins, acresce-se Hans Baron, outro especialista em Renascimento, que propôs o humanismo como um movimento intelectual de consequências políticas. Por esta corrente, os florentinos de 1400 inauguraram um ‘humanismo cívico’, propondo medidas de proteção às ameaças de invasão que Florença sofria, levando os intelectuais e cidadãos a repensarem seus posicionamentos cívicos e ações políticas. “Em resumo, para Baron, o ‘humanismo cívico’ representou, sim, uma ruptura clara com a cultura medieval” (CARVALHO, 2012, p. 38,39), por permitir o repensar das ações humanas no domínio de suas disposições políticas e de afirmação pessoal.

Filosófico, literário ou cívico, o humanismo do Renascimento, explica Lacruz (2006), não pretendia uma ruptura com o cristianismo, antes se valia das fontes clássicas antigas para considerar possibilidades teóricas e assimilação de elementos até então incompatíveis com o cristianismo. “Entre as ideias pagãs revitalizadas figuram: a confusão entre o ‘amor’ cósmico e o psíquico, a imersão do amor no mitológico e mágico, e a mística neoplatônica mesclada com o panteísmo” (LACRUZ, 2006, p. 119). Ressalta-se que estas ênfases são encontradas na obra de Leão Hebreu, sobretudo no *Diálogo Terceiro*, o que ajuda a configurar os *Diálogos de Amor* como obra típica do humanismo no Renascimento.

Ainda que a condição multifacetada do Renascimento tenha aberto espaço para a reconsideração de conceitos pitagóricos, neoplatônicos, místicos e elementos greco-pagãos, não significou esse tempo um total desprezo à visão cristã de vida e amor (LACRUZ, 2006, p. 114). Entre os que se propuseram a favorecer um renascimento religioso estavam os que se voltaram para o platonismo em união dos conceitos de uma religiosidade antiga, principalmente o cristianismo. Este neoplatonismo renascentista, de espécie cristianizada, teve em Marsílio Ficino (1433-1499) um grande expoente.

Como já dito, pouquíssimos são os trabalhos acadêmicos sobre Leão Hebreu no Brasil, e quando ocorrem primam pela análise literária na composição dos *Diálogos de Amor*. Neste mister, destacam-se a dissertação de Paula Domingues Tavares (2011), intitulada *Saber o amar: Os Diálogos de Amor de Leão Hebreu*, e o livro de Luiz Roberto Alves (1997), *Diálogos de Amor: humanismo e exílio em Jehuda Abravanel*. Valemo-nos deles,

inicialmente, para entender por que a construção do gênero literário esboçado por Leão Hebreu fez a escolha do amor como temática central de sua principal obra.

Paula Tavares (2011, p. 11) entende que é necessário “tomar Platão e Ficino como base para a leitura de Leão Hebreu, visando melhor compreensão da totalidade da obra de Hebreu”, já que este reúne judaísmo, cristianismo e platonismo, permitindo questionamentos ainda não sanados sobre a forma como Leão Hebreu leu Platão através de Ficino. Como destacou a pesquisadora, noutro lugar:

O *De Amore* [*O Livro do Amor*] de Ficino é possivelmente a obra mais importante a ser considerada, neste estudo, como fonte das ideias filosóficas de Hebreu, embora, como dito anteriormente, Leão Hebreu não tenha citado nenhum autor ou filósofo contemporâneo. (TAVARES, 2011, p. 56)

Segundo Paula Tavares (2011), as provas de que a obra de Ficino foi uma das principais obras de consulta platônica para Leão Hebreu está na forma ‘espelhada’ de como *O Banquete* de Platão foi lido e citado nos *Diálogos de Amor*, visto que *O Livro de Amor* nada mais é do que um comentário ao *Symposium*, distribuído em sete discursos (TAVARES, 2001, p. 56,57). Assim, sugere a autora, Leão Hebreu faz uso da leitura de Ficino para interpretar Platão.

Conquanto reconheçamos a admiração de Leão Hebreu ao pensamento platônico de Ficino, entendemos que a ausência de citações contemporâneas nos *Diálogos de Amor* são, sobretudo, um indicativo da grandeza intelectual de Leão Hebreu, que se inspira no presente, mas se fundamenta no passado da tradição filosófica. Os *Diálogos de Amor* são fruto de sua própria consciência histórico-religiosa e a ausência de fontes contemporâneas o prova.

Outro ponto de análise consiste em pensarmos a forma como os *Diálogos de Amor* serviram de veículo literário e retórico para Leão Hebreu expressar sua teoria do amor. Segundo Luiz Alves (1997), a prevalência do método dialógico nas obras literárias do séc. XVI, muito comum à época da produção dos *Diálogos de Amor*, tinha por motivação principal o espírito humanista e o poder de transformação das ideias propagadas em seu método retórico. Como explica o estudioso:

(...) o humanista é um defensor da vida civil, do crescimento harmônico da cidade, da ampliação das leituras sociais, do alargamento do conhecimento entre os cidadãos, do acréscimo da escolaridade. O seu trabalho educativo-cultural incluía a democratização da cultura, a despeito de todos os limites dessa democratização. Claro está que tais posições, se fossem vitoriosas no processo de constituição das nacionalidades e seus impérios, terminariam por questionar a acumulação devida às elites (que são exclusivos na saída da pobreza e incluem os patrimônios econômico e cultural), até porque o Humanismo trabalhava pelo diálogo e pela veiculação da informação e suas obras eram lidas nos círculos letrados, o que demandaria um processo de educação formal e informal claramente indesejado a partir de 1580. Nesse sentido, Maquiavel e Descartes provocam menos problemas à Europa do que o fariam Marsílio Ficino, Pico della Mirandola ou Giordano Bruno, se tivessem chegado ao tempo dos blocos mais orgânicos de poder e sua expansão cristianizadora e mercantil. (ALVES, 1997, p. 46)

Deste modo, compreendendo o período renascentista de ênfase humanista em que os *Diálogos de Amor* foram produzidos, utilizando a forma dialogal comum em seu tempo, convém entender brevemente a posição histórica em que as duas principais obras sobre o amor no tempo de Leão Hebreu, *O Banquete* e *O Livro do Amor*, sustentaram-se na Renascença.

O registro que Platão faz de haver um banquete onde o amor é tema central e motivador dos convivas não é uma novidade em seu tempo. Donald Schüler (PLATÃO, 2014, p.10) faz lembrar que, na *Ilíada*, Aquiles oferece igual recepção à embaixada enviada por Agamênon; Ulisses entorpece os convidados com sua voz no banquete de Alcínoo; Hesíodo também o oferece às Musas. “No séquito de Afrodite, Eros se encarna em discurso e gesto. Inflama corpos, sorrisos, palavras, enganos. A palavra erótica seduz, protela, apara o choque dos corpos, rasga veredas. Nessa tradição se agiganta o *Banquete* de Platão” (PLATÃO, 2014, p.12).

E assim se procediam os banquetes, servindo a oportunidades públicas, com finalidade filosófico-política, ou a momentos privados, como em banquetes nupciais, podendo-se contar com a presença de homens públicos de alto nível provindos de Atenas, Esparta ou Roma, seletivamente convidados. Como ilustra Enrique Mari (2001):

(...) Nesta arte entrava a boa comida, a bebida, o entorno e os bons modos. (...) Se devia ter muito cuidado com a distribuição dos lugares, das camas que serviam de mesa, com suas bandejas de manjares que rodeavam o lugar em que se colocavam os veladores. (...) havia modos de satisfazer essas necessidades [naturais], modos de assoar o nariz, modos de cuspir, de comer,

de beber, de divertir-se e de dormir-se na mesa (...). Muitas dessas normas antigas se estenderam do mundo greco-romano até a Idade Média. O banquete era, pois, muito mais que um banquete, e as opiniões gerais, os temas elevados e as recapitulações do mesmo, eram atendidas ali: Se o dono de casa tem um filósofo doméstico ou um preceptor de seus filhos, o fará tomar a palavra; os intervalos de música (com danças e cantos) [eram] executados por profissionais a quem se contratam os serviços, [e] poderão animar a festa. O símbolo destas festas estava dado pelas coroas, os arranjos de flores, o azeite perfumado e embriagador, que as converteriam em suntuosas noites, tão brilhantes como as noites de amor. Mais que uma festa de embriaguez (exceto no *Symposio*), era uma manifestação social que deu origem a um tópico literário, o do banquete, onde filósofos, homens de cultura e eruditos (*gramatici*) abordavam temas muito cultos. O bom humor na cena era trazido pelo vinho e se convertia num dever, o dever da hilaridade, sempre que se quisesse livrar-se da má figura do odioso anfitrião. (...) como em qualquer outra mesa, comer bem, com prazer, e sem ficar enfermo no dia seguinte, sem ver-se incomodado durante a cena pelo vinho ou o alimento, conservar o bom humor e gozar da conversação dos amigos, satisfazia o ideal de qualquer banquete. (MARI, 2001, p. 56,57)

Sendo o banquete greco-romano um hábito de confraternização, chama a atenção como Enrique Mari (2001) separa um tópico de sua obra sobre o *Symposium* para destacar o importante papel do vinho, ali consumido em excesso, na forma de regular humores, podendo, se consumido em excesso, criar constrangimento e gerando grosserias impróprias. Na ocasião, passagens 176a-e, Aristófanes, diante do reclame de Pausânias quanto aos efeitos de sua embriaguez na véspera, sugere a todos uma forma moderada de provar o vinho. Todos aquiescem à proposta e esta atitude é determinante para o transcurso do evento. Segundo Mari, a quantidade servida e os efeitos inebriantes do vinho são determinantes para a distinção do propósito da reunião, estabelecendo uma distinção entre um banquete e um festim. No primeiro, prevalecem os discursos, a condução do *logos*; no segundo, destacam-se os destemperos da carne. Nas palavras do pesquisador:

O vinho não é indesejável na festa, é indesejável no banquete se não se regula a medida. Em caso contrário, interfere a palavra, desabam os corpos e o discurso, os ridiculiza, faz torpe o falar. Sobe à cabeça. Com o vinho na cabeça, o banquete se transforma em festa e a festa, em festim, onde os convidados falam mas não dizem nada. O vinho sem controle deixa o banquete sem sua lei, porque o discurso é parte essencial da lei do banquete. Controlado, se restabelece o *logos* do banquete, se recupera a relação entre o banquete e sua lei. No festim não há *logos* nem lei. O festim é o banquete desarticulado, sem reflexões filosóficas, banquete sem discursos. Palavras e pratos misturados, pressionando os prazeres e as urinas, onde o que se libera é a bexiga e o ventre, não os discursos. (MARI, 2006, p. 74)

A proposta de Aristófanes toma maior vulto no registro de Platão quando se traz à mente que *O Banquete* fora estabelecido como homenagem a Agaton por sua vitória na tragédia, festival dedicado a Dionísio, deus do vinho; em assim sendo, o efeito do vinho nos corpos é razão para ser usufruído comedidamente. Registra Mari:

(...) pode causar surpresa descobrir que Platão use o simbolismo de Dionísio através do diálogo ou que jogue no tradicional conflito entre Dionísio e Apolo. Dionísio era o deus do vinho, da loucura e da profecia tanto como do drama. Os dois personagens do *symposium*, Aristófanes e Agaton, eram dramaturgos, óbvias criaturas do deus do drama, enquanto Erixímaco um médico, [era] uma criatura de Apolo, o deus da medicina. (...) [O recurso deste registro, Platão] o escolhe fundamentalmente enquanto disfunção na palavra e atendendo a que a gênese desta disfunção é o vinho, posto que entre o vinho (prazer), a palavra (o discurso) e o amor se teria no banquete uma rede produtora de sentido: a lei do banquete. Que outra coisa, então, podia resultar mais grave e mais carregada de perigos para a preservação desta lei, para a conservação da estrutura do banquete, que a disfunção na palavra ou que seu uso grosseiro, seu uso para não dizer nada, como no festim? (MARI, 2001, p. 76)

Firma-se, daí em diante, um sentido subterrâneo estabelecido na disputa entre o entorpecimento (fruto do vinho) e a saúde dos corpos (benefício da medicina) em prevalência da palavra sóbria (o discurso). Dionísio e Apolo em confronto para a vitória do logos. Dinâmica esta que consubstancia *O Banquete*: o domínio de Eros e Afrodite sobre os amantes, possuir ou ser possuído pelo amor; sobriedade ou embriaguez. A mesma dinâmica é encontrada nos *Diálogos de Amor* nos discursos e interações de Filon e Sofia.

## 2.1. LEÃO HEBREU FRENTE À TRADIÇÃO: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS DE *O BANQUETE*.

Importa agora considerar a assimilação do amor como conteúdo discursivo, importante característica na obra de Leão Hebreu. Valemo-nos, então, da proveitosa obra de Alfredo Lacruz (2006), *El Amor: de Platón a hoy*, em que ele apresenta uma análise história do tema ‘amor’ desenvolvido nas obras de Platão, Ficino e Leão Hebreu.

Apresentando a recepção do amor desde os tempos antigos até o século XX, Lacruz (2006) permite-nos entender o uso do conceito no entendimento dos renascentistas, época da produção dos *Diálogos de Amor*. Para ele, desde o período patrístico as concepções e os sentidos dos termos gregos *philia* e *ágape*, e uma versão cristianizada de *eros*, já começavam a se harmonizar. Não sem disputa, pois enquanto Agostinho e Tomás de Aquino buscavam atribuir uma conotação de amizade e amor verdadeiro, esses termos ainda eram confundidos com ação apetitiva, um ato individual e egoísta, desvinculando a vontade de seu objeto de desejo (LACRUZ, 2006, p. 124,125). Passava-se, então, a debater a estrutura essencial do ato amoroso e a dinâmica de como se desenvolvia o amor pessoal como ato apetitivo. Esclarece Lacruz os meandros desse debate:

A adequação ou semelhança prévia entre o sujeito e o objeto, a presença intencional do objeto ao sujeito, a unidade afetiva entre os que se amam, o êxtase e a existência de si no outro, os frutos do amor em si mesmo e no rosto do outro. (LACRUZ, 2006, p. 125)

Em meio aos embates para a compreensão ocidental do termo, estava posta a discussão sobre se era possível “dar-se amor dirigido a um bem útil ou se há de ser qualificado sempre como desejo egoísta recíproco” (LACRUZ, 2006, p. 125). E enquanto a teologia trazia o sentido do termo para a definição de caridade, numa expressão de amor a Deus e às suas criaturas, o que adquiriu uma conotação sobrenatural, principalmente quando aplicado ao matrimônio como representação disto na união dos cônjuges, a filosofia, por seu turno, preferiu tratar o amor como amizade entre pessoas de sexo distinto. Enquanto a teologia retira sua interpretação de amor das páginas das Escrituras Sagradas, a filosofia toma o amor nas relações amistosas a partir das “determinações tipológicas expostas pelos clássicos gregos e romanos” (LACRUZ, 2006, p. 126).

O amadurecimento destes conceitos nascidos na Patrística, e consolidados na Idade Média, permitiu que a Renascença fosse palco para a resolução das tensões “entre os amores dirigidos ao terreno e ao divino, entre as tendências mais sensíveis e as mais espirituais, entre a natureza humana ferida pelo pecado e a graça divina” (LACRUZ, 2006, p. 126, 127). Chegando-se, então, ao entendimento do ‘amor cortês’, que objetiva redimir o sensível por meio de uma idealização, e depois “[às] teorias renascentistas, como a de Leão Hebreu ou G. Bruno, que seguirão o caminho da ‘naturalização’ do corporal” (LACRUZ, 2006, p. 127).

Enfim, o amor mostrou-se como “princípio e fundamento” (LACRUZ, 2006, p. 128) para a formulação das instituições humanas, quer civis ou eclesiásticas. Na Patrística, a distinção entre *eros* e *ágape* firma, esse último, como condição vinculante da igreja; a relação matrimonial consolidou-se no conceito de amor; a amizade modelou as concepções de vida monástica e as interações sociais, e em muitos momentos evitou a desestruturação política dos povos. “Como em todos os tempos, na época Patrística e na Idade Média, o amor se considerou decisivo para a vida pessoal, social e eclesial” (LACRUZ, 2006, p. 128).

Conclui Lacruz (2006) a sua análise destacando que embora as teorias de amor encontradas na baixa Idade Média e início da Modernidade não tenham sido sempre entendidas como forma de realização e aperfeiçoamento, outrossim, foram capazes de “integrar harmonicamente lucidez e paixão, êxtase e permanência, entrega e reciprocidade” (LACRUZ, 2006, p. 129), convertendo o amor em ‘loucura’ e ‘consumação’ dos que amam. Eis aqui a dinâmica do amor entre Fílon e Sofia encontrada no *Diálogos de Amor*.

Passemos, então, a entender *O Livro do Amor*, obra de Marsílio Ficino, inspirado em *O Banquete*, de Platão, e que figura entre as principais fontes de Leão Hebreu na confecção dos *Diálogos de Amor*, juntamente com o texto do discípulo de Sócrates.

Os textos integrais gregos que traziam a obra de Platão chegaram a Ficino para traduzi-los ao latim como parte do projeto de Cosme de Médici em financiar a fundação de um centro para estudos platônicos, a chamada Academia Platônica de Florença. A ideia de resgatar Platão ao Ocidente não aconteceria sem que bizantinos convocados ao Concílio de Ferrara e Florença (1438-1439) não estivessem ali, disponibilizando os textos e proferindo palestras e cursos no período dos colóquios eclesiásticos. Segundo Talyta Carvalho (2012), esboçando tese do especialista em período renascentista, Paul Oskar Kristeller, à medida em que é inegável a influência de Agostinho nas obras de Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino, convém destacar que a presença de Platão na obra desses pensadores deve-se principalmente ao tesouro filosófico preservado por Bizâncio (CARVALHO, 2012, p. 47,48).

O comentário de Ficino a *O Banquete* de Platão era sua homenagem a quem chamava “pai dos filósofos” (FICINO, 1996, p. 33). Repetindo a prática anual do grande aluno de Sócrates, nove convivas platônicos, entre eles o próprio Ficino, reúnem-se no campo de Careggi para celebrar a memória daquele que nasceu e morreu em mesma data, 7 de novembro. Platão, segundo Ficino, “colocou-se à mesa no banquete, e, depois de removidas as iguarias, expirou.” (FICINO, 1996, p. 33). Despediu-se aos 81 anos de idade e, desde

então, os antigos Platônicos, até ao tempo de Plotino e Perfírio, celebram esta data anual com idêntico comensal.

Em imitação a esta prática, Ficino, considerado “o principal platônico de sua época” (CARVALHO, 2012, p. 49), inicia *O Livro do Amor*, reconhecendo o mérito de Lourenço de Médici em resgatar em seu tempo este antigo costume dos filósofos, e entregar as providências de fazê-lo ao seu despenseiro, Francisco Bandino. Disse Ficino no Proêmio da obra:

Removidos os festins, Bernardo Núcio tomou o livro de Platão, que se intitula *Convívio, sobre o Amor*, e leu todas as orações deste *Banquete*. Nestas leituras pediu que os outros convivas narrassem cada um uma oração. Todos aceitaram. E, lançada a sorte, aquela primeira oração de Fedro coube a João Cavalcanti expô-la. A oração de Pausânias, ao teólogo Antônio; a do médico Eriximaco, ao médico Ficino; a do poeta Aristófanês, ao poeta Cristóvão; a do adolescente Agatão, a Carlos Marsupino. A Tomás Bêncio foi dada a discussão de Sócrates, e, então, a de Alcebíades, a Cristóvão Marsupino. Assim, todos aceitaram a sorte. Mas, o bispo e o médico, impelidos a se retirarem, um para o cuidado dos espíritos e o outro para o dos corpos, legaram a João Cavalcante [sic] expor as suas partes. Os outros a ele se voltaram e se calaram atentos para ouvi-lo. Então, assim, foi exortado aquele herói. (FICINO, 1996, p. 34)

Em Ficino, o amor tinha por finalidade restaurar a realidade, pois, concebia ele, o amor seria o elemento para reconduzir o homem na subida pela escada dos níveis decrescentes, que desciam de Deus à matéria. Restabelecendo esta união e ordem do mundo, a alma encontraria redenção (LACRUZ, 2006, p. 113,114).

Alfredo Lacruz (2006) também entende que a obra de Leão Hebreu segue o mesmo princípio neoplatônico de Ficino quanto à descrição teleológica do amor. Como disse sobre o judeu português: “Seus *Diálogos de Amor* mostram os esforços renascentistas por conjugar e harmonizar o amor espiritual e corporal” (LACRUZ, 2006, p. 114,115).

Conforme o tradutor e comentarista Donaldo Schüler, a multiplicidade de sentidos e a grandeza de ensino havida em *O Banquete* está no fato de ter sido preservado em memória dos antigos e transmitido pela tradição oral, concedendo ao leitor lacunas de interpretação no texto selecionado que nos chegou às mãos e, sendo assim, autorizar o leitor “a entrar no Banquete como locutores, banquete de palavras, de ideias, e ideias e palavras lentamente absorvidas” (PLATÃO, 2014, p. 7). Fazendo relação com o ambiente de uma lauta refeição,



Schüler exorta para a importância de manter a sobriedade, evitando a embriaguez de palavras que impede a compreensão da mensagem. É na ausência seletiva das palavras no discurso, no dito-não-dito, onde estará a fidelidade aos intentos de Platão. “(...) Cada diálogo é diferente dos outros, o que condiz com o pensamento criativo. Em lugar de tentar repetir Platão, tentemos pensar a partir de Platão” (PLATÃO, 2014, p. 7). Nas omissões de sentido que o texto permite estarão oportunidades para a emissão de ideias dos interlocutores com a obra.

Ao contrário do que estimula Donaldo Schüler na leitura de Platão, no entendimento de Joaquim de Carvalho (1918) o Leão Hebreu tem sua abordagem textual marcada pelo “método e atitude filosófica [que] não era o da interior meditação pessoal, mas o comentário, o desenvolvimento dum ponto de partida que o texto fornecia” (DE CARVALHO, 1918, p. 74), e assim o fazia em respeito aos filósofos árabes e judaicos. Tendo Averroes e Maimônides entre suas referências, seguia-os no método interpretativo e, como eles, estava em “dependência de um pensamento subordinado, que não criador ou transmutador de novos conceitos” (DE CARVALHO, 1918, p. 74), ainda que já apresentasse algumas novidades próprias da modernidade.

Luiz Alves (1997) entende que a obra de Leão Hebreu segue os três passos retóricos classificados na obra *La Retorica* (1543), de Francesco Sansovino, visto que a construção do texto de Abravanel foi enriquecida com o “confronto-diálogo” (ALVES, 1997, p. 104), estabelecendo um jogo de oposições argumentativas que supervaloriza o gênero dialógico. Trazendo Baldassar Castiglione para confirmar sua análise, transcreve:

A forma do diálogo, que renova “uma grata memória”, se estrutura, naturalmente, na linha de muitos antigos, sobre modelos de Platão e, sobretudo, de Cícero, que foram os mestres ideais para a geração dos humanistas. (ALVES, 1997, p. 104)

A escolha pelo diálogo como método retórico próprio de sua época, confere aos *Diálogos de Amor* sua qualidade reprodutora, posto que na interação dialogal há maior fecundidade filosófica. “O diálogo é a possibilidade de fazer a ‘vívida riproduzione’, a assunção da diversidade que supera o mero jogo retórico para contribuir à sua teoria.” (ALVES, 1997, p. 105).

Nisto, também, o texto de Leão Hebreu se aproxima do *Banquete* platônico, pois em ambos os textos o amor é apresentado como veículo de superação das limitações corpóreas.

Por meio dele, o amor, a morte é superada. Chamemos Octávio Paz (1994) para melhor ilustrar este entendimento que conjumina amor, erotismo e o salto para o eterno:

Sim, somos mortais, somos filhos do tempo e ninguém se salva da morte. Não só sabemos que vamos morrer como a pessoa que amamos também vai morrer. Somos joguetes do tempo e de seus acidentes: a doença e a velhice, que desfiguram o corpo e extraviam a alma. Mas o amor é uma das respostas que o homem inventou para olhar de frente a morte. Pelo amor roubamos ao tempo que nos mata umas quantas horas que transformamos, às vezes, em paraíso e outras em inferno. De ambas as formas o tempo se distende e deixa de se uma medida. Mais além da felicidade ou infelicidade, embora seja as duas coisas, o amor é intensidade; não nos presenteia com a eternidade mas sim com a vivacidade, esse minuto no qual se entreabrem as portas do tempo e do espaço - aqui é mais além e agora é sempre. No amor, tudo é dois e tudo tende a ser um. (PAZ, 1994, p. 117)

A este fim o Renascimento italiano bem se serviu do neoplatonismo para reinterpretar a estrutura do universo, focando no amor “como uma Força cósmica, a condução originária da ordem, da unidade, a finalidade do mundo” (LACRUZ, 2006, p. 113). Ficino a isto também aludiu, dedicando o item IV.6 de seu *Livro do Amor* a uma tal proposta, como declara o subtítulo mencionado: “*O Amor reconduz as almas ao céu, distribui graus de beatitude, dá o gozo eterno*” (FICINO, 1996, p. 74-76). Restaurando-se as ideias cósmicas por meio do amor, restaurar-se-ia a estrutura da ordem civil. O Renascimento carecia da teoria do amor.

Eis postas aí as questões que permeiam o *Diálogo Primeiro* na *opus magnum* de Leão Hebreu, onde se discute a relação entre o amor e o desejo, pois enquanto Sofia duvida do modo como é amada, Fílon tenta convencê-la de que amar e desejar não são afetos contrários, mas uma e mesma intenção.

Neste particular, na relação do amor que conduz à união com o eterno, Ficino e Leão Hebreu se esmeram ambos na obra platônica. Nas palavras de Donaldo Schüller:

No *Banquete*, Platão define a vontade de procriar como desejo de imortalidade. Eros vincula-se à dialética e à história. O discurso dos sofistas é estático, morto. Não cria nem produz, está fora da história. O discurso vivo é o que produz e se reproduz. Reproduz-se criando outros discursos. Surge o discursar sem fim. O enunciado fecundo gera outros enunciados. O caminho à *episteme* é dialético. A dialética de Platão é erótica, o prazer não está excluído de seus processos de investigação. Os que procriam para sobreviver

adiam a morte. Platão desloca a criação, da carne para o discurso. O discurso erotizado cria não a filosofia austera, mas a filosofia apaixonada. (PLATÃO, 2014, p. 9)

Daí se afirmar que é o amor que germina, fecunda força à estrutura argumentativa nos três discursos da obra de Leão Hebreu. O amor multiplica os discursos, fecunda os *Diálogos de Amor*. E em Leão Hebreu esse amor é do tipo transcendente ao mundo, visto como “um princípio localizado no domínio das ideias, mas sobretudo como força universal e imanente a repassar todos os degraus na harmonia do ser” (ABRAVANEL, 2001, p. 50,51). Percebe-se aqui neste particular de harmonização uma aproximação com a forma como Ficino entendia o amor como meio de subir degraus da existência desde a matéria até Deus.

Reconhecendo-se a aproximação dos *Diálogos de Amor* com *O Banquete* de Platão, e também o seu débito ao *Livro do Amor* de Finico, necessário é agora entender a estrutura na qual foi composta a obra de Leão Hebreu.

## 2.2. ESTRUTURA DOS *DIÁLOGOS DE AMOR*

No artigo intitulado *Isaac e Yehudah Abravanel e o Diálogo com o Cristianismo*, o pesquisador James Novoa (2009a) discorre sobre a intencionalidade de Leão Hebreu em expressar seu elaborado pensamento de tradição judaica numa língua que primeiramente favorecesse a recepção de sua obra “num âmbito cristão da Europa Renascentista” (NOVOA, 2009a, p. 83).<sup>26</sup> Ressaltando esse significado, o estudioso português afirma:

O facto da língua em que aparecem [os *Diálogos de Amor*] ser o vulgar italiano não é um facto banal. É uma questão que ainda divide os estudiosos, mas cada vez a opinião dos especialistas é que Abravanel teria escrito a sua obra em língua italiana, contra a tese de outros que sugerem o hebraico, espanhol ou o latim como as línguas originais a partir das quais a obra foi traduzida. O peso da evidência parece sustentar razoavelmente a ideia que Leão Hebreu teria “plasmado” a sua obra, com a ajuda de colegas doutos, na língua do país em que se achava e que depois teria sido submetida a várias revisões e transformações até alcançar a forma que teve quando saiu do prelo de António Blado. (...) Estamos, literalmente, perante uma obra singular e única. Uma obra em que um Judeu de cultura e formação tradicional hebraica sefardita, mas também humanística, decide partilhar o seu saber com o mundo cristão por meio de um texto escrito na língua do país em que

---

<sup>26</sup> À parte o debate sobre qual língua serviu para o registro original dos *Diálogos de Amor*, tem-se por consenso que as principais traduções da obra foram as versadas em italiano (1535), francês (1559), latim (1564), espanhol (1568) e, mais recentemente, em português (2001).

se achava e no gênero literário de prestígio do momento, o diálogo. O resultado é uma síntese realmente única, uma obra com um fundo inegavelmente judaico, em que os problemas e temáticas da filosofia judaica e árabe medieval são apresentados no invólucro de uma complexa teoria do amor cósmico que tem como base o movimento circular de Deus e a sua criação. (NOVOA, 2009a, p.85,86)

Novoa (2009a, p.84) ainda destaca que houve um certo ‘esquecimento proposital’ dos *Diálogos de Amor* pelo fato de terem sido escritos por um judeu sefardita. E que a obra de Leão Hebreu só foi devidamente ‘judaizada’ quando surgiu como referência num texto latino de Giovanni Carlos Saraceno (Basileia, 1587), “numa coleção de textos cabalísticos [, chamada *De Arte Cabalistica*, de Johannes Reuchlin,] que incluíam aquela fonte [os *Diálogos*, e] que seria fundamental para o cabalismo cristão” (NOVOA, 2009a, p.84).

A dedicatória que acompanha os *Diálogos de Amor* é outro tema também de incerta explicação. Seu editor, o sienense Mariano Lenzi, dedica a obra de Leão Hebreu à sua amada, “Excelsa Senhora D. Aurélia Petrucci” (ABRAVANEL, 2001, p.59). O texto é um pleito de dupla paga, em distinguir a amada com esta prova de devoção, e em granjear “o reconhecimento de Mestre Leão; porque, tendo eu arrancado das trevas em que jaziam sepultos e de certo modo trazido à luz clara do dia esses seus divinos DIÁLOGOS que encomendei ao nome de tão excelsa Senhora (...)” (ABRAVANEL, 2001, p. 60).

A produção de obras literárias por encomenda, a serem assumidas e dedicadas por terceiros não era algo incomum. Para fins desta pesquisa basta registrar que, segundo Novoa (2007, p. 275,276), em tempos de controle da Igreja sobre as publicações, foi o Papa Paulo III quem garantiu a Mariano Lenzi a autorização para publicar com exclusividade a primeira edição da obra de Leão Hebreu.<sup>27</sup> O registro histórico está num *breve* de Claudio Tolemeo ao humanista Biagio Pallai (Blosio Palladio), secretário papal, em que ele pede “o favor a ‘...Mariano Lenzi, mio nipote...’ garantindo-o o direito de publicar ‘...quel libro...’ o *Dialoghi d’Amore*” (NOVOA 2007, p.276). A impressão da primeira edição foi autorizada em 5 de dezembro de 1534, com validade de 10 anos. A prensa autorizada foi a de Antonio Blado (1490-1567), que desde 1516 até sua morte fora o impressor papal oficial.

---

<sup>27</sup> Para este estudo vale registrar que em maio de 1515 vigorava a resolução do Quinto Concílio de Latrão (1512-1517) segundo a qual a publicação de livros estava proibida em Roma e nos Estados Pontificados enquanto essas obras não fossem aprovadas pelo crivo da autoridade papal; aos rebeldes, uma multa de 100 ducados e excomunhão. Discorrendo sobre isto a partir de importantes documentos obtidos no Arquivo Vaticano, James Novoa (2007) descreve a tramitação documental para a autorização papal da primeira e segunda edições dos *Diálogos de Amor*, publicadas respectivamente por Mariano Lenzi e Leonardo Marso.

Além disso, Joaquim de Carvalho complementa esse dado sobre a recepção dos *Diálogos de Amor*, afirmando que, quando a edição espanhola de 1590 foi incluída no Índice de Livros Proibidos (*Index Librorum Prohibitorum*), a obra de Leão Hebreu foi legada ao esquecimento até que estudiosos dos sec. XVII e XVIII voltaram a revisita-la (DE CARVALHO, 1918, p. 36).

Noutra obra sua, o renomado filósofo português delimita a estrutura interna da obra de Leão Hebreu, afirmando que “três motivos dominam nos Diálogos: a prolixa interpretação astrológica, um platonismo, quase de discípulo, e o amor, fulcro de todo o livro, erigido em princípio universal” (DE CARVALHO, 2013a, s.p.).<sup>28</sup> A ideia de amor na obra de Leão Hebreu, destaca Vila-Chã, passa a ser o fio unificador de “uma série de discursos acerca de um conjunto enciclopédico de questões” (ABRAVANEL, 2001, p. 50). Dada a variada abordagem temática exposta nos *Diálogos de Amor*, as argumentações em boca de Fílon e Sofia, o amante e sua amada, fazem o transcurso em que abordam o amor em seus aspectos antológico, cosmológico e teológico, distribuídos respectivamente nas três divisões do livro. Soma-se a isto a percepção de Luiz Alves, para quem a análise atenta dos *Diálogos de Amor* permitirá ao leitor perceber que “antes do destempero da sensualidade próximo ao final dos capítulos existe um ponto intermediário de passagem” (ALVES, 1997, p. 121).

O *Diálogo Primeiro* da obra de Judá Abravanel é dedicado à relação entre o amor e o desejo; uma tentativa de atingir consenso e sentido comum entre esses termos a partir das afirmações expressas pelos dialogantes. Sobre isto, ressalta Luiz Alves:

Dialoga-se intensamente para dizer que amor e desejo são a mesma coisa, em jogo contraditório de parte dele [Fílon] e máxima agudeza de parte de Sofia, mesmo porque, ao ser chamado por Sofia para o quotidiano, o discurso de Fílon sobre o amar e o desejar não convence, organizando-se melhor quando fala “universalmente”. (ALVES, 1997, p. 106)

Resumidamente, é possível perceber cinco temas expostos no correr do *Diálogo Primeiro* que se alternam, de forma circular, no movimento entre o natural e o transcendental e de volta ao natural: 1) Fílon expressa seu desejo por Sofia; surgem definições sobre o amor e o desejo, numa tentativa de superar divergências entre os interesses dos amantes; almeja-se, assim uma unidade interpretativa que favoreça a consumação do amor (ABRAVANEL, 2001,

---

<sup>28</sup> A expressão aqui mencionada foi extraída de fonte de pesquisa em sítio eletrônico dedicado à obra de Joaquim de Carvalho, conforme posta nas referências deste trabalho. No mencionado sítio não há indicação de numeração de páginas.

p. 63-69). 2) Vencidas estas etapas, são esboçadas teorias que expressem o exercício do amor por meio de uma virtude ética dividida em três categorias: o útil, o deleitável e o honesto (ABRAVANEL, 2001, p. 70-85). 3) Seguem-se, então, argumentos que promovem transcendência ao divino, um entendimento sobre o amor de Deus e de como este deve ser o bem mais desejado pelos amantes (ABRAVANEL, 2001, p. 86-88). 4) Os conceitos tomam direção às coisas naturais e discorre-se sobre a beatitude humana como ação última da alma em direção a Deus (ABRAVANEL, 2001, p. 89-97). 5) Agora os amantes voltam-se finalmente para debater como consumir o amor humano e vivenciar o mundo das paixões (ABRAVANEL, 2001, p.98-111).

O colóquio inicial entre Fílon e Sofia objetiva convergir conceitos e estabelecer consenso entre ambos, embora isto não aconteça até o final da obra. Enquanto Fílon afirma que conhecer Sofia provoca nele amor e desejo, Sofia entende que amor e desejo são incompatíveis e, portanto, ele não poderá conhecê-la de fato. Segundo Sofia, onde houver amor, não haverá mais desejo, posto que não se precisará mais desejar o que se tem. Assim, a relação entre eles seria deficiente. Explica Sofia:

SOFIA - É um falar impróprio, esse dizer *amar*, isto é, querer ter a coisa, quando e pretende dizer desejá-la: porque o amor é da própria coisa amada, e o desejo é de a ter ou conseguir; nem parece que possam conciliar-se *amar* e *desejar*. (ABRAVANEL, 2001, p. 64)

Noutro trecho, Sofia continua a tergiversar, insistindo em sua argumentação:

SOFIA - Compreendi o teu raciocínio, que me agrada bastante. Mas eu vejo muitas coisas que têm ser próprio real e que desejamos quando as não temos; no entanto, não as amamos enquanto as não possuímos: por exemplo, as riquezas, uma casa, uma vinha, uma joia, as quais, quando estão em poder de outrem, se desejam, e não se amam por pertencerem a outros; mas, depois de alcançadas, enquanto vem a faltar o desejo delas, tornam-se objecto de amor. Portanto, antes de serem obtidas, são apenas desejadas e não amadas; depois de adquiridas, são apenas amadas, e não desejadas. (ABRAVANEL, 2001, p. 69,70)

Na falta de acordo, acode-se às definições dos conceitos, e Fílon passa a falar “em termos mais universais” (ABRAVANEL, 2001, p. 64). Seus argumentos apelam à lógica e demonstram a contradição de Sofia em não se permitir amar e desejar:

FÍLON - Os teus argumentos, ó Sofia, mais demonstraram a sutileza do teu engenho que a verdade da tua opinião; porque, se não amarmos aquilo que desejamos, desejaremos o que se não ama, e por conseguinte aquilo que se aborrece e detesta, o que não poderia representar maior contradição. (ABRAVANEL, 2001, p. 64)

O centro do debate desenvolve-se, então, em distinguir as três espécies de amor e desejo: as que são amadas e desejadas ao mesmo tempo, as que são amadas e não desejadas, e as que são desejadas e não amadas. E o primeiro esforço está em definir o amor e o desejo:

SOFIA - Explica-me a diferença que existe entre os dois, isto é, entre amar e desejar. E para que melhor te possa entender, gostaria que me definisses o amor e o desejo de forma a poderes abranger nessa definição todas as suas três espécies.

FÍLON - Não é tão fácil, como te parece, definir o amor e o desejo com definição acomodada a todas as suas espécies, pois a sua natureza se encontra com aspecto diverso em cada uma delas; nem consta que os filósofos antigos lhes tenham dado tão ampla definição. A julgar; no entanto, por aquilo que me parece conforme com a presente exposição, pode definir-se o desejo como afecto voluntário do ser, ou de possuir a coisa tida por boa e cuja falta se sente, e definir-se o amor como impulso voluntário a fruir com união a coisa tida por boa. Por estas definições não só conhecerás a diferença entre tais afectos da vontade (que um, como te disse, é de gozar a coisa pela união, e o outro, de o ser ou de a ter), mas ainda verás por elas que o desejo se refere a coisas que faltam. Todavia, o amor pode ser das coisas que se têm, e ainda das que se não têm, pois que o gozar pela união pode ser afecto da vontade tanto em relação às coisas que nos faltam, como àquelas que já temos, porquanto tal disposição não pressupõe hábito nem falta alguma, antes é comum a ambos. (ABRAVANEL, 2001, p. 70)

Durante todo o percurso investigativo nos questionamentos de Sofia, Fílon se esmera em definir amor e desejo sob as três espécies de coisas amáveis, qualificadas como úteis, deleitáveis e honestas, uma notória influência aristotélica sobre Leão Hebreu, visto que a obra de Aristóteles contribui para o aspecto civil do Renascimento (SAVOYE DE FERRERAS (1985, p. 170).<sup>29</sup> Em sua busca pelas coisas amáveis, os amantes dialogais descobrirão que “o imenso Deus tanto se ama quanto se conhece. (...) Ele é digno de ser amado, mas apenas quanto, no acto de amor, pode expandir-se n’Ele” (ABRAVANEL, 2001, p. 88).

---

<sup>29</sup> Referindo-se à análise que Andrés Soria Olmedo faz dos *Diálogos de Amor*, Savoye de Ferreras (1985, p. 170) entende que esta classificação deve-se à influência aristotélica da obra *Ética a Nicômaco* sobre Leão Hebreu.

Partindo do conhecimento de Deus como objeto e sujeito do amor, Sofia começa a entender a relação entre amor e desejo:

SOFIA - Mas será possível conhecer um objecto sem que a pessoa que o conhece o possa abarcar?

FÍLON - Basta que se compreenda a parte que do objecto se conhece, pois quem conhece compreende o conhecido na medida do seu poder cognoscitivo, e não segundo o do conhecido (...). (ABRAVANEL, 2001, p.88)

Para dirimir as divergências semânticas e filosóficas quanto à possibilidade de unir amor e desejo, Fílon responde aludindo a Deus a condição de sujeito e objeto do amor:

FÍLON - Sendo Deus o verdadeiro e único objecto de nossa felicidade, nós O amamos com conhecimento e amor. Os doutos foram discordantes a respeito destes dois actos: isto é, se o próprio acto da felicidade é conhecer Deus, ou amá-lo. Mas para ti bastará saber que para a beatitude são necessários um e outro acto. (ABRAVANEL, 2001, p.97)

Como disse Fílon: “O perfeito e verdadeiro amor, como aquele que te consagro, é pai do desejo e filho da razão, e em mim o produziu a recta razão cognoscitiva” (ABRAVANEL, 2001, p.105). O amor, conduzido pela razão, é, assim, produtor do conhecimento. Conhecemos e somos levados pela lógica, derivada deste conhecimento, a amar. Inicia-se, assim, o conceito de *amor intelectual*<sup>30</sup> proposto por Leão Hebreu no correr de sua obra. Vale aqui ressaltar a observação de Paula Tavares:

---

<sup>30</sup> Para mencionar o que será melhor visto no estudo do *Diálogo Terceiro*, o amor intelectual ou *amor intellectualis* no pensamento Leão Hebreu refere-se a intelecto puro, quando a alma passa a conhecer *sub specie aeternitatis*, conceito assemelhado ao encontrado no livro V da *Ética* de Espinosa, o que lança suspeita se o português teria influenciado o holandês (DE CARVALHO, 2013b, s.p.). Para um estudo sobre o sentido de *amor intellectualis* como ensino provindo de estudos cabalísticos sobre a filosofia medieval, ver HARVEY, Warren Zev. Idel on Spinoza. Journal for the Study of Religions and Ideologies, v.6, n.18, p. 88-94, 2007. Disponível em: <[www.jsri.ro/new/?download=18\\_JSRI\\_Zev\\_Harvey\\_Warren.pdf](http://www.jsri.ro/new/?download=18_JSRI_Zev_Harvey_Warren.pdf)>. Acesso em: 25 jul. 2016. Sobre a influência dos *Diálogos de Amor* na obra de Espinosa, Ulysses Pinheiro (2015, p. 231) entende que há traços do pensamento de Leão Hebreu nos escritos de Espinosa. Segundo Pinheiro, Espinosa teria três fontes de apropriação do platonismo: a primeira seria sua forte herança renascentista, a segunda a influência recebida de Descartes e os cartesianos, e a terceira viria de escritores cabalísticos. Em sua maturidade, Espinosa modificou o neoplatonismo cabalístico em platonismo cartesiano. Por meio desta última influência, entende Pinheiro, as teses de Leão Hebreu estão presentes na obra de Espinosa.



Sofia, durante todo o diálogo [primeiro], argui o outro personagem a debater questões complexas em si, não apenas sobre o amor e o desejo, mas também algumas do tipo “E é possível que um homem tenha este conhecimento de todas as ciências?”, entre outras, ao estilo dos diálogos platônicos. (TAVARES, 2011, p. 33)<sup>31</sup>

Por fim, é de se lembrar que os *Diálogos de Amor* estão arrançados argumentativamente para concluir no *Diálogo Terceiro* que se romperá com a definição do amor divino como a “inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o universo por Ele produzido, com retorno deste à união com a sua suma Beleza (...)” (ABRAVANEL, 2001, p.408). Percebe-se, então, a importância do *Diálogo Primeiro* como base para todo o arrazoado de amor proposto por Leão Hebreu.

O *Diálogo Segundo*, voltado para o estudo da universalidade ou da comunicação do amor e dedicado à cosmologia, é, na opinião de Luiz Alves (1997), melhor analisado sob uma forma jurídica, visto que “ênfatiza o gênero judicial e pretende produzir a metáfora continuada da *anima mundi*” (ALVES, 1997, p. 113). Ali, objetiva-se ampliar o sentido já apresentado entre amor e desejo, como iniciado no diálogo anterior.

FÍLON - Se queres que falemos do nascimento do amor, convirá que, na presente prática, te informe primeiramente da comunhão do seu ser e da sua ampla universalidade; depois, noutra oportunidade, falaremos do seu nascimento. (ABRAVANEL, 2001, p. 116)

Este diálogo pode ser resumidamente entendido em quatro divisões: 1) Reflexões sobre as formas como ocorre o amor no mundo inferior, sentimento comum a varão, mulher, jovem, velho, criança e até animais; este amor também se espalha na alma do mundo e pode ser conhecido na forma como se relacionam os quatro elementos: terra, água, ar e fogo (ABRAVANEL, 2001, p. 115-129). 2) O amor também pode ser comunicado universalmente no conhecimento do mundo celeste, posto que também há união conjugal entre Terra e Céu, sendo este o marido e aquela, a mulher; eis porque o homem é o microcosmo do universo e nele conjuntamente estão representados e unidos o macho e a fêmea; sua cabeça é simulacro do mundo espiritual e por meio dela os antigos exprimiam poemas que encerram os sentidos literal (histórico) e moral (teológico) de suas realidades, estimulando princípios científicos por meio de seus mitos; intercambiavam filosofia moral com filosofia natural, quando de fato

---

<sup>31</sup> O referido questionamento de Sofia está registrado em Abravanel (2001, p.94).

estavam expressando teologia de Deus e seus Anjos (ABRAVANEL, 2001, p.130-157). 3) Entre os mitos da Antiguidade Clássica, destacam-se aqueles que reafirmavam o anseio erótico como forma de consumação do amor, e o texto discorre sobre os enamoramentos dos deuses como estudados na mitologia, nas constelações e no zodíaco (ABRAVANEL, 2001, p. 158-199). 4) O diálogo volta a descender quando retoma reflexões sobre o amor no âmbito das criaturas corporais e sua manifestação no mundo inteligível (ABRAVANEL, 2001, p.200-211).

Paula Tavares (2011, p. 35) entende que neste diálogo Leão Hebreu retrata Sofia muito mais sagaz, propensa a perguntas mais instigantes, sendo mais veemente nas declarações. Segundo Luiz Alves (1997), Fílon tenta responder a Sofia sobre o modo como “a relação de amor é uma fruição que percorre graus verticais de relacionamento e, em que todos se fruem” (ALVES, 1997, p. 116). No ensino sobre a universalidade do amor, destaca-se o papel do homem, macho e fêmea, como um mesmo e único microcosmo que encerra em si mesmo uma tipologia da relação de Deus com o universo:

SOFIA - Quanto a isto, estou satisfeita. Mas fico em dúvida por teres comparado o Céu ao homem, e a matéria, Terra e outros elementos, à fêmea, quando eu tenho sempre pensado que o homem é simulacro não só do céu, mas de todo o universo corpóreo e incorpóreo ao mesmo tempo.

FÍLON - E é assim mesmo: o homem é imagem do Universo todo, e é por isso que os Gregos lhe chamam *microcosmos*, que quer dizer “pequeno mundo”. Contudo o homem, e assim todos os outros animais perfeitos, contém em si macho e fêmea, porque a sua espécie salva-se em ambos, e não em um só. Por isso, não só na língua latina *homem* indica o macho e a fêmea, mas também na língua hebraica, mãe antiquíssima e origem de todas as línguas, Adão, que quer dizer “homem”, significa “macho” e “fêmea”, e em seu próprio sentido contém os dois ao mesmo tempo. E os filósofos afirmam que o céu é apenas um animal perfeito. (...). (ABRAVANEL, 2001, p. 137)

Nesta antropologia expressa por Leão Hebreu, o homem, que é microcosmo, “contém em si todo o universo em que se unem, harmonicamente, os três mundos, o *gerável*, o *celeste* e o *intelectual*, correspondente às três partes do composto humano: o *corpo*, a *alma* e o *intelecto*”, assim explica António Braz Teixeira (1999, p. 124).

Segundo Paula Tavares (2011, p. 34) é aqui onde se destaca a forma como Leão Hebreu imitou o pensamento de Platão, intensificando as citações ao aluno de Sócrates em comparação ao diálogo anterior; referências que serão superadas no diálogo seguinte. A cosmologia apresentada nesse *Diálogo Segundo* é tanta que o escritor alemão Goethe

confessou que seus conhecimentos astrológicos muito avançaram depois de estudar a tradução latina dos *Diálogos de Amor* que ele possuía em sua biblioteca (DE CARVALHO, 1918, p. 36,37).<sup>32</sup>

Há ainda outro destaque importante a fazer sobre o *Diálogo Segundo*. Na avaliação de James Novoa (2009a), esta divisão dos *Diálogos de Amor* é uma tradução quase literal da *De Genealogia deorum* de Giovanni Bocaccio, onde surgem deuses gregos representando uma “teoria da presença do amor divino no universo segundo a quádrupla exegese dos textos sagrados e profanos defendidos pela patrística e pelo pensamento medieval cristão: historial, alegórico, literal e moral” (NOVOA, 2009a, p. 89). Para o pesquisador, quando essas divindades gregas foram inseridas nos *Diálogos de Amor*, a obra de Judá Abravanel se tornou familiar para os cristãos que a estavam lendo no início do século XV.

O *Diálogo Terceiro* começa a ser organizado ainda dentro do *Segundo*, “porque as imagens associadas à visão são crescentes, fortalecidas pela criação de um processo alegórico claramente assumido” (ALVES, 1997, p. 113). Ressalta Vila-Chã que no *Diálogo Terceiro* Leão Hebreu dedica-se a apresentar e debater a “natureza quase teológica acerca das origens do amor no universo” (ABRAVANEL, 2001, p. 50). Com um conteúdo filosófico-teológico quase exclusivo, o *Diálogo Terceiro* foi interpretado por Luiz Alves (1997, p. 118) como texto distribuído pelos seguintes tópicos: 1) A sensualidade com direito a ser valor; 2) a mulher como contraponto para a visibilidade da inteligência; 3) O duplo como interrogação ao estabelecido; 4) O desejo como processo pedagógico.

Somado a esse entendimento, é possível ler o *Diálogo Terceiro* em dez divisões temáticas: 1) A importância dos sentidos como canais de interpretação intelectual do mundo, relacionando o mundo natural com uma percepção espiritual, a partir de uma iluminação provida pelo intelecto divino (ABRAVANEL, 2001, p. 215-235). 2) A participação do intelecto à alma humana; reflexões sobre o amor intelectual (ABRAVANEL, 2001, p.236-238). 3) As inquietações da alma diante do amor não correspondido; prelúdio dos efeitos do amor sobre os amantes, tema que seria expandido num provável quarto diálogo

---

<sup>32</sup> As observações de Goethe, traduzidas do idioma alemão, podem ser lidas na dissertação do Dr. Joaquim de Carvalho para concurso ao ensino na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: “(...) assim informava Goethe: ‘Entre alguns livros cabalísticos e astrológicos que possuo na minha biblioteca, achei também uns certos *Diálogos de amor*, traduzidos em latim, que não só me deram prazer, como me fizeram avançar os conhecimentos astrológicos. A mistura de cousas alquimistas com astrológicas é levada a uma verdadeira significação poética. Algumas maravilhosas comparações dos planetas com os membros humanos mereceriam ser transcritas’ ” (DE CARVALHO, 1918, p. 36,37).

(ABRAVANEL, 2001, p. 239-245). 4) Inicia-se o debate sobre a definição da essência do amor e qual seja sua natureza, que levará às questões estéticas e metafísicas relacionadas: o sentido do bom e do belo na deleitação do amor (ABRAVANEL, 2001, p. 246-267). 5) Questiona-se o nascimento do amor, se ele teve origem (ABRAVANEL, 2001, p. 268-273). 6) Pergunta-se quando o amor nasceu, e define-se que o primeiro amor é do primeiro amante ao primeiro amado, tudo reunido em Deus (ABRAVANEL, 2001, p. 274-296). 7) Responde-se onde nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p. 297- 385). 8) Deseja-se saber de quem nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p. 386-395); e 9) Atende-se ao um duplo questionamento sobre o porquê e para que fim nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p.396-413). 10) Por fim, a consumação do amor natural é adiada mais uma vez dada a desconfiança que se estabelece sobre a sinceridade e voluntariedade nos interesses desse amor (ABRAVANEL, 2001, p. 414-417).

Entende Paula Tavares (2011, p. 35) que o *Diálogo Terceiro* é o que “pode ser considerado o mais específico quanto ao tema, [pois] mostra os conhecimentos do personagem Filo (sic) sobre a origem do amor.” Aqui, o texto abre com os amantes se expressando em maior intimidade nas conversações, pois já se dão a conhecer em maior intensidade pelo cortejo construído nos diálogos anteriores (ABRAVANEL, 2001, p. 215-2017). Se no início deste diálogo a amada esboça risos na argumentação de enamoramento (ABRAVANEL, 2001, p.216), mais adiante Fílon demonstra irritação pela forma como Sofia adia a consumação do amor, entendendo-a como “ambiciosa” e “venosa”, já que desmerece que a causa do arrebatamento de sentidos do amante é a indiferença da amada, o vazio de amor que deveria ser correspondente (ABRAVANEL, 2001, p.239-242).

Neste último diálogo estão registradas as sete referências que Leão Hebreu faz ao Simpósio (*O Banquete*) de Platão (ABRAVANEL, 2001, p. 258, 271, 316, 323, 324, 325, 341),<sup>33</sup> detém-se ele no debate acerca do belo e do bem (ABRAVANEL, 2001, p. 258), transbordam ali os autores clássicos, quer gregos, latinos ou hebraicos, e finaliza o autor, por boca de Fílon, discorrendo sobre a antiga sabedoria cabalística, a pedido de Sofia. É, também, o *Diálogo Terceiro*, a composição que gerou mais controvérsia entre os estudiosos literários,

---

<sup>33</sup> Valemo-nos aqui de uma oportuna tabela que agrupa obras e autores citados por Leão Hebreu nos *Diálogos de Amor*, compilada e anexada ao texto da pesquisadora Paula Tavares (2011, anexos).

dada a complexidade das fontes e grande divergência havida na crítica textual de seus manuscritos.<sup>34</sup>

Como um amante a cumprir promessas de amor à amada, Fílon é fiel em retornar aos temas anteriores (relação amor/desejo e universalidade do amor), tal como prometido a Sofia, porém se detém no motivo central deste Diálogo, a origem do amor. E este tema central no *Diálogo Terceiro*, do qual Fílon não cede em tergiversar, mostra-se como possível chave interpretativa de todo o pensamento de Leão Hebreu, e deve fundamentar o capítulo seguinte da presente pesquisa.

O último diálogo entre Fílon e Sofia tem sua importância, principalmente, por lançar luz ao caráter ousado de Leão Hebreu, que supera a muitos, propondo uma literatura de amor que encerra uma reflexão para além de Platão. Deste modo, posto a escolher entre a Suma Sapiência e o Sumo Belo, Fílon faz opção pelo ensino mosaico do qual, segundo ele, o ensino platônico é dependente e dele derivado:

FÍLON - Sendo eu mosaico [sic] na sabedoria teologal, cinjo-me a este segundo caminho, porque é realmente teologia mosaica; e Platão, como pessoa que tinha desta antiga sabedoria maior informação que Aristóteles, seguiu-a. Aristóteles, cuja visão das coisas abstractas foi um tanto mais acanhada, porque não tinha os ensinamentos dos nossos teólogos antigos, como os teve Platão, negou o que não pôde ver por estar oculto, juntou à Suma Sapiência a Primeira Beleza e, saciado desta o seu intelecto, sem olhar mais além afirmou ser aquela o primeiro princípio incorpóreo de todas as coisas. Platão, que tinha aprendido dos velhos no Egito, pôde levar para mais longe a sua percepção, embora não conseguisse ver o princípio oculto da Suma Sapiência, ou Primeira Beleza, e fizesse dela segundo princípio do universo, dependente do Sumo Deus, primeiro princípio de todas as coisas. Embora Platão fosse mestre de Aristóteles durante tantos anos, nessa matéria divina o dito Platão, como discípulo que fora de nossos avoengos, aprendeu de melhores mestres do que Aristóteles [aprendera] dele, porque o discípulo do discípulo não pode alcançar o discípulo do mestre; e acresce que, apesar de Aristóteles ser subtilíssimo, não creio que o seu engenho pudesse levantar-se tanto na abstracção como o de Platão, nem ele quis como os outros acreditar pelas palavras do mestre aquilo que as próprias forças do seu engenho lhe não demonstrassem.

SOFIA - Pois eu também vou atrelar a tua doutrina à platónica: entenderei o que puder, e quanto ao resto acreditarei em ti como em pessoa que vê melhor e mais além do que eu. Mas desejaria que me mostrasses onde é que Moisés

---

<sup>34</sup> James Novoa (2009b) desenvolveu precioso estudo sobre a crítica textual do *Diálogo Terceiro* no artigo *Appunti Sulla Genesi Redazionale dei Dialoghi D'Amore di Leone Ebreo alla luce della Critica testuale Attuale e la Tradizione Manoscritta del suo Terzo Dialogo*. Andrés Olmedo (s.d.) registra que 1525 já se falava da existência dos *Diálogos de Amor* por meio de diversas cópias manuscritas que circulavam pela Itália em linguagem toscana; veja-se, por exemplo, o registro que Cervantes faz no prólogo do Quixote. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/134819.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2016.

e os outros santos profetas expressaram esta verdade platónica. (ABRAVANEL, 2001, p. 380)

Ou ainda, como Vila-Chã enfatiza:

Tal como Ficino e Pico della Mirandola se esforçaram por conciliar o seu cristianismo com a Academia (de Platão), assim também Leão Hebreu, o judeu de Portugal, tentou conciliar o seu judaísmo com a sabedoria platónica. (ABRAVANEL, 2001, p. 44)

O fato de que em sua obra Leão Hebreu não tenha se esmerado plenamente no *Banquete* de Platão, antes abordado apenas algumas passagens, torna mais destacada sua grandeza e originalidade pois, ao analisar partes da espécie, Abravanel transbordou saber para discorrer sobre todo o gênero. Disto se testifica o registro de Vila-Chã:

(...) baseando-se apenas em algumas passagens do *Symposium*, Leão Hebreu [comprova] ter sido mesmo capaz de delinear toda a arquitetura dos seus diálogos em função da interpretação global que do universo nos pretende dar em termos de amor. Leão Hebreu, de facto, parece estar consciente da sua própria vantagem em relação a Platão quando, numa mostra de grande autoconfiança, faz Filon simplesmente dizer: “*Noi abbiamo confabulato de l'amore de l'universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo Convívio*”. (ABRAVANEL, 2001, p. 45)<sup>35</sup>

Onde Platão foi específico e limitado, Leão Hebreu foi original em apresentar uma interpretação ampla e universal. Dialogando com fontes gregas, latinas e hebraicas, o autor dos *Diálogos de Amor* faz constar em sua obra cento e sessenta e oito referências a autores clássicos (TAVARES, 2011, p.79), sem mencionar as citações diretas às Escrituras Sagradas. Poucas, no entanto, foram as obras citadas, além da Bíblia. Vila-Chã as registra: de Platão, referiu-se a *O Banquete*, ao *Fedro* e ao *Timeu*; de Aristóteles, à *Ética* e à *Política*; de Homero, à *Ilíada*; de Moisés Maimônides, citou *Moreh Nebuchim*; e de Ibn Gabirol, *De fonte vitae* (ABRAVANEL, 2001, p. 44). Como disse James Novoa (2009a), “as fontes citadas explicitamente por Hebreu foram aquelas do *curriculum* da filosofia e do saber judaico

---

<sup>35</sup> O trecho do *Diálogo Terceiro*, que Vila-Chã extraiu da edição italiana, foi assim traduzido por Giacinto Manuppella: “Nós conversávamos sobre o amor do universo mais generalizadamente do que fez Platão no seu *Banquete*, já que estamos aqui a versar o princípio do amor em todo o mundo criado, ao passo que ele se limita ao princípio do amor humano” (ABRAVANEL, 2001, p. 316).

medieval” (NOVOA, 2009a, p. 88), tornando os *Diálogos de Amor* a última obra da tradição filosófica medieval judaica.

Assemelhado a Ficino, Leão Hebreu também via em Deus a fonte de tudo o que é criado e que a Ele prossegue em retornar. Conquanto em Ficino esta escala do ser é vencida em Cristo, a personificação do amor, algo que para o judeu Leão Hebreu não se afirmaria, ambos reconhecem em Deus a fonte geracional da vida.<sup>36</sup> Como relembra Talyta Carvalho (2012, p. 103): “Se considerarmos a ontologia de Ficino (...), sabemos que, de acordo com a hierarquia dos entes, Deus é a forma mais elevada, e, portanto, a forma mais elevada de *geratio* pertencerá a Deus somente.” Ou, nas palavras do próprio Leão Hebreu, em seu *Diálogo Terceiro*:

SOFIA - Expõe, de vez, a dúvida que existiu entre os homens a respeito de quando foi criado o mundo, e saberemos a dúvida que há sobre quando nasceu o amor; depois de conhecido o problema, acharás mais depressa o caminho para a solução.

FÍLON - Vou dizer-to. Enquanto todos os homens são unânimes em reconhecer que o sumo Deus, gerador e opífice do mundo, é eterno, sem nenhum princípio temporal, estão divididos quanto ao problema da criação do mundo: se existe *ab aeterno*, ou só de algum tempo para cá. Muitos dos filósofos defendem que foi *ab aeterno* produzido por Deus e que nunca teve princípio temporal, assim como nunca o teve o próprio Deus; e desta opinião é o grande Aristóteles, com todos os Peripatéticos.

SOFIA - E que diferença haveria, então, entre Deus e o mundo, se ambos existissem *ab aeterno*?

FÍLON - A diferença entre eles continuaria grande, pois Deus fora *ab aeterno* produtor, e o mundo teria sido *ab aeterno* produzido; causa eterna, um; efeito eterno, outro. Mas os fiéis, e todos aqueles que acreditam na sagrada lei de Moisés, opinam que o mundo não existe *ab aeterno*, mas sim foi criado do nada num princípio temporal; e parecem ser desta opinião também alguns dos filósofos: um deles é o divino Platão, o qual no *Timeu* defende que o mundo foi feito e gerado de Deus, produzido do Caos, que é a matéria informe de que todas as coisas são geradas. E embora Plotino, seu seguidor, o queira voltar para a opinião da eternidade do mundo, afirmando que aquela platônica geração e feitura do mundo deve entender-se ter sido *ab aeterno*, todavia as palavras de Platão parecem admitir um princípio temporal, e é assim que entenderam outros ilustres platônicos. É bem verdade que ele considera eterno o Caos, de que são feitas todas as coisas, isto é, eternamente produzido por Deus; mas esse conceito não é compartilhado pelos fiéis, pois estes pensam que, até ao momento da criação, só Deus existia em ser, sem mundo e sem Caos, e que a onipotência de Deus criou do nada todas as coisas no princípio do tempo, visto que, na verdade, em Moisés não aparece com toda a clareza que ele admita matéria coeterna a Deus. (ABRAVANEL, 2001, p. 275, 276)

---

<sup>36</sup> Em Ficino, este conceito de *geratio* foi aplicado na formulação de sua doutrina da Trindade (CARVALHO, 2012, p.102-105)

E eis aqui, nas palavras de Vila-Chã, as razões sobejas que nos fazem afirmar ser Leão Hebreu portador de uma reflexão sobre o amor que perpassa e ultrapassa Platão e Ficino, posto que se preocupa com uma reflexão universal do conceito:

Não podemos esquecer o facto de que a originalidade de Leão Hebreu é igualmente inseparável da sua visão do Universo, a qual, do mesmo modo que a desenvolvida por um Marsílio Ficino, podemos caracterizar como sendo profundamente religiosa, pois toda ela está decididamente centrada na noção de que tudo é criado por Deus e de que tudo se encontra no processo de a Deus regressar. É aliás neste contexto que Leão Hebreu acabará por transformar a noção mais tradicional da cadeia do ser nessa que será a imagem mais forte de todo o seu pensamento, aquela, concretamente, segundo a qual a totalidade do universo se transforma numa verdadeira cadeia de amor. Leão Hebreu apresenta esta ideia da animação universal de todas as coisas em termos de amor graças a uma grande multiplicidade de imagens, para o desenvolvimento das quais ele procura a ajuda integradora tanto da filosofia como da teologia. Na sua obra, finalmente, Leão Hebreu brinda-nos com uma enorme erudição revestida de subtil dialéctica, e o projeto de uma síntese ousada, ainda que difícil, de filosofias tradicionais, mas sempre com vista a alcançar uma articulação adequada daquela que se tornará a sua posição mais própria e que, na falta de melhor termo, podemos designar como sendo a de um platonismo judaico. (ABRAVANEL, 2001, p. 53)

Invertendo a expectativa comum, Leão Hebreu, por boca de Fílon, propõe que a verdadeira sabedoria esboçada por Platão e, portanto, reverberada em seus seguidores seculares, teve origem na “sabedoria teologal”, ou melhor, na “teologia mosaica” (ABRAVANEL, 2001, p. 380), ao que Sofia formula a inquirição de todos nós: “(...) desejaria que me mostrasses onde é que Moisés e os outros santos profetas expressaram esta verdade platónica” (ABRAVANEL, 2001, p. 380). O capítulo seguinte desta pesquisa destina-se a responder também esta questão, apresentando-a como um dos elementos fundantes da Teoria do Amor encontrada nos *Diálogos de Amor*.



### **CAPÍTULO III: A SABEDORIA TEOLOGAL MOSAICA COMO CENTRO DA TEORIA DO AMOR DE JUDÁ ABRAVANEL NOS *DIÁLOGOS DE AMOR***

*SOFIA - Mesmo que assim fosse como dizes, não vês que o que eu pretendo de ti é a teoria do amor, e o que tu queres de mim é a prática dele? Não podes negar que o conhecimento da teoria deve sempre preceder a aplicação prática, já que nos homens a razão é a que orienta a acção; e como já me deste algumas noções acerca do amor, quer da sua essência, quer da sua universalidade, pareceria faltar o mais importante, se faltasse o conhecimento da sua origem e dos seus efeitos. Enfim, sem protelar mais, tens de concluir o que começaste e satisfazer este rescaldo de meus desejos.*

*Diálogo Terceiro: Sobre a Origem do Amor*  
(ABRAVANEL, 2001, p.242)

Se, como compreendido até aqui, os três diálogos da obra de Leão Hebreu são dedicados, respectivamente, à ontologia, à cosmologia e à teologia do amor, o *Diálogo Terceiro* se mostra como o cerne da teoria do amor ali esboçada. E, portanto, receberá esse capítulo da pesquisa maior análise nossa, buscando reafirmar a visão profundamente religiosa que encerra a filografia de Judá Abravanel, convergindo e divergindo de Platão, reinterpretando Aristóteles, indo além da leitura de Ficino, e valorizando a leitura da Torá sob ótica dos sábios judeus antigos, principalmente Moisés. Pretende-se, então, extrair do texto dos *Diálogos de Amor* a sabedoria teologal mosaica presente na mensagem do judeu platonista, do marrano humanista, do sefardita cabalista.

O estudo pormenorizado do *Diálogo Terceiro* permite observar que a sabedoria teologal mosaica esboçada por Leão Hebreu constitui-se num intrincado conjunto de temas trançados em rica linguagem renascentista. Por meio da interação amorosa de Filon e Sofia, ele trata de responder às cinco questões atinentes à Origem do Amor, tema vinculante desse diálogo final. São abordagens, seguindo a estrutura geral de *O Banquete* de Platão, que

questionam: 1) SE o amor nasceu, 2) QUANDO nasceu o amor, 3) ONDE nasceu o amor, 4) DE QUEM nasceu o amor, 5) PARA QUE FIM UNIVERSAL nasceu o amor. Essas questões sobre a origem do amor formam o argumento que estrutura explicitamente as preocupações do escritor sefardita, as quais foram escritas em linguagem de filosofia neoplatônica. No entanto, convém ressaltar, existem outras preocupações tratadas implicitamente na tessitura do *Diálogo Terceiro*, e estas são de natureza esotérica, hermética e não pronunciadas abertamente; são reflexões de ordem cabalística, cujo misticismo teosófico permite ao autor comunicar-se com leitores iniciados nos saberes judaicos. Deste modo, Leão Hebreu fala a seu tempo tanto quanto consegue se comunicar com a tradição historicamente alicerçada nos arcanos de suas percepções judaicas.

Esses saberes da tradição judaica, até à Idade Média reservados para centros de estudo rabínico, na Renascença tornam-se elementos de investigação desejados por estudiosos cristãos. O ponto de contato entre uma e outra tradição é o neoplatonismo, comungado por ambas as vertentes, judaica e cristã,<sup>37</sup> sem desmerecer as investigações feitas pelos estudiosos árabes. Essa dupla expressão literária, que escreve nas entrelinhas verdades camufladas por expressões de amplo alcance dos leitores comuns, floresce em ambientes onde a censura e o cerceamento de opinião são uma marca constante, tal como a época vivenciada por Leão Hebreu em sua experiência como sefardita português errante na Itália.

Esse modo incomum de escrita antiga não passou despercebido da investigação acadêmica atual. O filósofo alemão Leo Strauss (1899-1973), estudioso da influência política de Isaac Abravanel, para quem o pai de Leão Hebreu “podia ser chamado de o último dos filósofos judeus da Idade Média” (STRAUSS, 2015b, s.p.), dedicou a obra *Perseguição e a Arte de Escrever* à análise desse método literário de dupla interpretação. Investigando as ações cautelares de Maimônides, Halevi e Espinosa para expressarem suas concepções filosóficas num ambiente hostil, sem o risco de serem estigmatizados como subversivos e condenados à morte, Strauss ressalta que este método de dupla escrita floresce em ambientes marcados pela perseguição,<sup>38</sup> quer religiosa, quer filosófica. Segundo o filósofo alemão, a

---

<sup>37</sup> Moshe Idel destaca a forma como estudiosos cristãos solicitaram dos mestres rabínicos o conhecimento da Cabala para uma maior apropriação dos saberes judaicos, incluindo o aprendizado da língua hebraica. Esta preocupação tipicamente renascentista, explica Idel, surgiu como efeito da reforma religiosa luterana nascente em inícios do séc. XVI. Com essa reforma, o texto sagrado dos cristãos começou a ser tomado como objeto de investigação literária aos que dominassem suas línguas originais (IDEL, 2015b, p. 457,458).

<sup>38</sup> Assim Leo Strauss define o termo “perseguição”: “(...) diz respeito a uma série de fenômenos, abarcando desde o tipo mais cruel, exemplificado pela Inquisição espanhola, até o tipo mais brando, isto é, o ostracismo social. Entre esses extremos encontram-se os tipos mais importantes do ponto de vista da história literária ou intelectual” (STRAUSS, 2015a, p. 42).

dupla escrita é expressão de um pensamento independente que se esforça em ludibriar os perseguidores de suas teses. Nas palavras de Strauss:

Afinal, é tão verdadeiro hoje quanto era há dois mil anos que é seguro contar a verdade que sabemos a conhecidos benevolentes e confiáveis - a amigos razoáveis, para sermos mais exatos. A perseguição não consegue impedir sequer a expressão pública da verdade heterodoxa, uma vez que o homem de pensamento independente pode proferir suas visões em público e permanecer incólume se agir com circunspeção. É-lhe inclusive possível publicá-las sem correr riscos, contanto que seja capaz de escrever nas entrelinhas. (STRAUSS, 2015a, p. 34,35)

Como visto até aqui, depois de exilar-se em Espanha, ser impedido de voltar a Portugal, de ser desterrado novamente da cidade italiana de Nápoles para Gênova e mais uma vez para Ferrara, Leão Hebreu bem compreendia a importância de se expressar com cautela. Sefardita letrado, nosso autor buscou nos antigos filósofos gregos e nos expressivos rabinos hebreus a camuflagem ideal para se expressar em terra estranha sem maiores preocupações e riscos. Para Strauss, Leão Hebreu mostrou em sua obra que “praticamente o único trabalho preparatório a guiar aquele que explora esse campo está enterrado nos escritos dos retóricos da Antiguidade” (STRAUSS, 2015a, p.35). De fato, foi fundamentado nos ensinamentos antigos que Judá Abravanel escreveu o *Diálogo Terceiro*, centro da sabedoria teológica mosaica exposta nos *Diálogos de Amor*.

No entanto, a investigação que reconhece uma dupla linguagem presente no texto filosófico não é uma unanimidade entre acadêmicos modernos. Num percurso de investigação histórica (STRAUSS, 2015a, p. 35-39), Strauss demonstra em seu livro como tem sido cético o historiador moderno, que tende a “tratar qualquer leitura nas entrelinhas como um palpite arbitrário ou, caso seja preguiçoso, como um conhecimento intuitivo” (STRAUSS, 2015a, p.37).<sup>39</sup> Quase de forma cômica, Strauss elenca exemplos históricos de como os modernos foram obrigados a se retratarem ante suas próprias reformulações teóricas e novas descobertas

---

<sup>39</sup> Ainda sobre a profundidade da literatura escrita nas entrelinhas, fruto de perseguição sofrida pelo autor, cuja mensagem central não é percebida por todos, esclarece Strauss: “A perseguição, portanto, dá origem a uma técnica de escrita peculiar e, com ela, também a um tipo de literatura peculiar, na qual a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura não é destinada a todos os leitores, mas somente aos leitores confiáveis e inteligentes. Ela possui todas as vantagens da comunicação privada sem padecer, porém, de sua grande desvantagem, isto é, do fato de só alcançar os conhecidos do autor. Ela possui também todas as vantagens da comunicação pública, subtraídas de sua grande desvantagem: a pena de morte imposta ao autor. No entanto, como um homem pode destinar determinada publicação a uma minoria ao mesmo tempo que permanece silente à maior parte de seus leitores? O que torna essa literatura possível pode ser expresso pelo axioma que diz que os homens irreflexivos são leitores negligentes e que apenas os homens que pensam são leitores atentos” (STRAUSS, 2015a, p. 37).

contínuas. Do suposto ceticismo de Hobbes ao alegado antissobrenaturalismo dos médicos hipocráticos gregos, muitas foram as correções modernas que levaram os historiadores à retratação (STRAUSS, 2015a, p. 38,39). Assevera Strauss que o historiador atual não pode aceitar ou rejeitar uma leitura nas entrelinhas sem que primeiro considere todas as declarações explícitas do autor (STRAUSS, 2015a, p. 40). É na investigação das afirmações explícitas que podem estar as informações ocultas nas entrelinhas. Primeiro, a busca pela exatidão histórica dos termos utilizados pelo autor; depois, a partir da reflexão sobre as declarações explícitas desse mesmo autor, à luz de seu caráter literário e do projeto pretendido em toda sua obra, encontrar sentido na interpretação pretendida. Em outros termos:

Ninguém tem o direito de suprimir uma passagem ou de retificar seu texto antes de ter considerado todas as formas possíveis de compreender a passagem tal qual ela é - sendo uma dessas possibilidades aquela de a passagem ser irônica. Se um mestre da arte da escrita comete erros crassos que envergonhariam um secundarista inteligente, é sensato supor que tais deslizes sejam intencionais, em especial se o autor examina, ainda que casualmente, a possibilidade de haver erros crassos propositais na escrita. As visões do autor de determinada peça ou diálogo não devem ser identificadas, sem indícios prévios, com as visões expressas por qualquer um de seus personagens, nem com as visões admitidas por todos eles, nem com as visões daqueles que são cativantes. A verdadeira opinião de um autor não é necessariamente idêntica à opinião que ele exprime na maioria das passagens. Em suma, a exatidão não deve ser confundida com a recusa ou com a incapacidade de ver o todo por trás dos detalhes. (STRAUSS, 2015a, p. 40)

Desse modo, Strauss argumenta que nunca houve consenso entre os que buscavam a leitura da mensagem encontrada nas entrelinhas de um texto e aqueles que preferiam a exatidão das informações expressamente apresentadas. Enquanto os mais *críticos* preferiam expurgar obras que apresentassem divergências textuais dentro de um mesmo livro ou entre vários livros do mesmo autor, os *tradicionalistas* preferiam suspender o juízo sobre determinada obra até que uma reflexão metódica avaliasse o todo da técnica literária do autor no conjunto de sua obra. Ou seja, apesar da importância para a investigação literária, sempre convém ressaltar “a possibilidade de que ler nas entrelinhas não logrará pleno acordo entre todos os pesquisadores” (STRAUSS, 2015a, p. 41).

Assim sendo, ler mensagens nas entrelinhas do texto de Leão Hebreu apresenta o ônus de ser um método de investigação que poderá não convencer a todos.<sup>40</sup> Por outro lado,

---

<sup>40</sup> Em tom de desafio aos críticos, Strauss reitera essa discordância de opiniões: “Os tradicionalistas têm como demonstrar que em muitos casos importantes os críticos mais eminentes não provaram suas hipóteses; ao mesmo tempo, ainda que todas as respostas sugeridas por esses críticos se mostrassem equivocadas, as questões que os

para os que puderem perceber as características dessa escrita, os *Diálogos de Amor* serão entendidos como obra fruto de um período de perseguição e, como tal, produzida em estilística que encerra uma linguagem hermética, esotérica, subterrânea, exigida pela época e experiências vivenciadas pelo autor.<sup>41</sup>

Entre todas as linguagens esotéricas que podem ser percebidas na construção do *Diálogo Terceiro*, sem dúvida a interpretação judaica da Cabala é a linguagem estruturante dos argumentos de Judá Abravanel. A teosofia<sup>42</sup> da Cabala<sup>43</sup>, com suas apreensões neoplatônicas estão fartamente presentes no texto de Leão Hebreu. Estas, presentes explicitamente; aquela, implicitamente. Assim, antes de considerarmos a riqueza teológica da construção literária do *Diálogo Terceiro* comecemos por definir a Cabala em suas percepções teosóficas.

A primeira observação a se fazer é que a Cabala não poderia ser encontrada no *Diálogo Terceiro* limitando-se apenas à sua menção explícita. É de se notar que a transliteração “qabballah” é lida apenas 01 vez (ABRAVANEL, 2001, p.286), o termo “cabalistas” é grafado somente 02 vezes (ABRAVANEL, 2001, p. 287,289), e a palavra “cabala”, no entanto, não se registra na obra de Leão Hebreu. O leitor desatento, chamado por Strauss de historiador crítico, tenderia a vaticinar que a tradição cabalística não fora tratada no

---

afastaram da tradição e os instigaram a tentar uma nova abordagem muitas vezes revelam uma percepção das dificuldades que não tira o sono do tradicionalista arquétipo” (STRAUSS, 2015a, p. 41).

<sup>41</sup> Strauss defende que há dois modos de se escrever em meio à perseguição. No primeiro, os filósofos “deveriam esconder suas opiniões de todos que não fossem filósofos, limitando-se à instrução oral de um grupo de pupilos cuidadosamente selecionados ou só referindo-se ao tema mais importante por meio de uma ‘breve indicação’ ” (STRAUSS, 2015a, p. 44). No segundo modo de escrita, defende o pesquisador alemão, os filósofos tornam seus escritos acessíveis a todos que sabem ler; e os que seguirem por este caminho podem expor opiniões adequadas à maioria dos filósofos, ou seja, produziram escritos exotéricos (STRAUSS, 2015a, p. 44). Noutro trecho, define: “Um livro exotérico contém dois ensinamentos: um ensinamento popular de caráter edificante, colocado em primeiro plano, e um ensinamento filosófico referente ao tema mais importante, o qual só é indicado nas entrelinhas” (STRAUSS, 2015a, p. 45). E ainda mais: “A literatura exotérica pressupõe a existência de verdades basilares que não seriam pronunciadas em público por nenhum homem decente, dado que fariam mal a muitas pessoas que, uma vez feridas, naturalmente se sentiriam tentadas a ferir em resposta àquele que as pronunciara” (STRAUSS, 2015a, p. 46). É importante, também, sublinhar a prática neoplatônica, presente inclusive no Renascimento italiano, de uma escrita simbólica que exigia uma iniciação hermenêutica, condição necessária para a compreensão das doutrinas platônicas associadas à tradição de conteúdos esotéricos nos diálogos de Platão. Sobre o tema ver: BEZERRA, C.C. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006.

<sup>42</sup> Termo formado pela união de duas palavras gregas, *theós* [deus] e *sophós* [sabedoria]. Em definição mais ampla, teosofia pode significar “qualquer sistema de pensamento que se afirme possuidor da sabedoria divina” (CHAMPLIN; BENTES, 1991, v. 6, p. 496).

<sup>43</sup> Entenda-se aqui a “cabala”, do hebraico *Qabbalah*, inicialmente o conjunto de tradições talmúdicas referentes aos textos proféticos e hagiográficos da Bíblia judaica. A partir da Idade Média a Cabala passa a ser conhecida também como estudo da mística judaica e suas tradições esotéricas. Por meio desta percepção esotérica, iniciada no séc. XII na escola de Isaac l’Aveugle, região francesa de Provence, a Cabala passa a ser compreendida como um campo de mística teosófica. Desde então, os judeus cabalistas passaram a relacionar esta concepção da Cabala a “todos os movimentos esotéricos e todas as formas de mística no campo do judaísmo, de suas origens até a época mais recente” (GOETSCHEL, 2010, p. 7). No artigo *Cabala: uma introdução*, o pesquisador Moshe Idel oferece outra proveitosa iniciação ao tema (Cf. IDEL, 2015a, p.17-20).

texto de Judá Abravanel. No entanto, o estudo detido desse texto, como intentado nesta pesquisa, e o testemunho acadêmico,<sup>44</sup> impõem outra consideração.

Visto que a Cabala é expressão do misticismo judaico esotérico, geralmente concebido em etapas consecutivas de uma “disciplina espiritual que conduz o homem ao contato direto e, no seu extremo, a uma união íntima e experimental com Deus.” (Goetschel, 2010, p. 7,8), essas etapas vão sendo expostas no *Diálogo Terceiro* à medida em que os argumentos de Filon e Sofia são desenvolvidos. Externamente, eles discutem a origem do amor, internamente são esboçados os elementos interpretativos da Cabala para promover essa união íntima e experimental da criação com seu Criador.<sup>45</sup> Assim, na exposição de uma, virá o entendimento da outra, conjuntamente.

Começamos, portanto, notando que Leão Hebreu abre o *Diálogo Terceiro* apresentando um preâmbulo cujo objetivo é preparar o leitor para a profunda reflexão por vir. Proporcional aos ensinamentos do mestre é a abstração que se requer de seus alunos. Leão Hebreu inicia seus argumentos provocando em seus leitores à apreciação da sabedoria por meio da contemplação do belo. Registrando um Fílon absorto em reflexões, que desmerece suas necessidades fisiológicas<sup>46</sup> e “afazeres humanos” (ABRAVANEL, 2001, p. 215) em detrimento do êxtase filosófico que seu amor a Sofia lhe provoca, Leão Hebreu exalta o valor das necessidades espirituais no amante, sem as quais a contemplação do belo não lhe será permitida. Registra Leão Hebreu:

FÍLON - O fim e objecto das minhas cogitações, tu bem os sabes.

SOFIA - Se os soubesse, não tos perguntaria; e uma vez que tos pergunto, não os devo saber.

FÍLON - Se não os sabes, deverias sabê-los.

SOFIA - Porquê?

FÍLON - Porque quem conhece a causa deve conhecer o efeito.

SOFIA - E como sabes tu que eu conheço a causa das tuas meditações?

FÍLON - Sei que te conheces a ti própria mais que a qualquer outro.

---

<sup>44</sup> Como disse Savoye de Ferrera (1985, p. 175): “Leão Hebreu se inspira principalmente de Platão, mas também de Ficino e da tradição cabalística”. Para outras referências, cf. DE CARVALHO, Joaquim. Capítulo I - Influência dos Diálogos de Amor. In: \_\_\_\_\_. Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento). 2013a?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/30-Capitulo-I-Influencia-dos-Dialogos-de-Amor>>. Acesso em: 27 jul. 2015; VILA-CHÃ, João. Leão Hebreu e o significado de sua obra. In: ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). Diálogos de Amor. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.

<sup>45</sup> Visto que o misticismo objetiva extrapolar as concepções vigentes quanto ao tempo e ao espaço para o aprofundamento da experiência com o divino, Goetschel ressalta como os historiadores da religião questionaram a compatibilidade da mística encontrada nas religiões orientais com as religiões proféticas advindas do judaísmo tradicional (GOETSCHEL, 2010, p. 7.).

<sup>46</sup> Conforme disse Filon, “necessidades daquela parte que menos vale” (ABRAVANEL, 2001, p. 215).

SOFIA - Se bem que eu me conheça - embora não tão perfeitamente como desejaria -, desconheço, contudo, que seja eu a causa das tuas abstractas fantasias.

FÍLON - Prática vossa, ó belas amadas, é essa de, mesmo conhecendo a paixão dos amantes, mostrar que não a conheceis; mas assim como tu és mais bela e generosa que as outras, quisera eu que fosses mais verdadeira, e ainda, como a perfeição é ser sem mácula, que a prática generalizada não causasse em ti defeito.

SOFIA - Estou a ver, ó Fílon, que não encontras outro expediente para fugir às minhas acusações, senão recriminando-me com outras. Deixemos isso de eu ter ou não conhecimento das tuas paixões, e diz-me abertamente: o que é que te fazia agora tão pensativo?

FÍLON - Já que gostas que eu exprima aquilo que já sabes, digo-te que a minha mente, recolhida, como costuma, na contemplação da beleza em ti formada e nela por imagem gravada e sempre desejada, fez-me descurar os sentidos exteriores. (ABRAVANEL, 2001, p. 216)

Com este diálogo, Leão Hebreu começa a sondar o quão preparada está a alma para recepção dos enigmas que proporá no decorrer do texto. No trecho introdutório do *Diálogo Terceiro* (ABRAVANEL, 2001, p. 215-240) ele realiza um mapeamento d'alma. Relembrando a libertação do escravo na alegoria platônica da caverna, e os efeitos do Sol da verdade filosófica sobre sua alma, Fílon indica o tipo de conhecimento almejado neste diálogo:

FILON - Dizes a verdade, Sofia; pois se a tua radiante formosura me não tivesse entrado pelos olhos, não me teria podido traspassar tanto, como fez, os sentidos e a fantasia, nem, penetrando-me até ao coração, teria tomado por morada eterna, como tomou, a minha mente, enchendo-a da escultura da tua imagem; que não tão depressa os raios do Sol perpassam os corpos celestes ou os elementos que lhe estão debaixo até à Terra, como em mim fez a imagem da tua beleza, até se instalar no centro do coração e no coração da mente. (ABRAVANEL, 2001, p. 216,217)

As expectativas com o diálogo que se inicia é que a verdade do saber venha do alto às camadas inferiores, do Sol à Terra, provoque um “êxtase amoroso” (ABRAVANEL, 2001, p. 217), que é distinto do sono, pois enquanto este sono sossega os órgãos dos sentidos e dos movimentos exteriores, restaurando as faculdades operativas do corpo, “atraindo os espíritos ao interior do corpo para se ocuparem todos juntos na nutrição e revigoração da parte animal” (ABRAVANEL, 2001, p. 217), aquele êxtase amoroso, que é o alheamento provado pela meditação amorosa, é “privação de sentido e movimento, não natural, mas violento; nela [a meditação amorosa] não descansam os sentidos, nem o corpo revigora, antes se tolhe a digestão e se consome a pessoa” (ABRAVANEL, 2001, p. 217). Leão Hebreu utiliza-se dessa distinção entre sono e contemplação para mapear o interior dos seres, distinguindo a tripartição da alma, onde são distribuídos os espíritos. Como explicou Fílon:

FÍLON - A mente é que governa os sentimentos e ordena os movimentos voluntários dos homens; de maneira que, para cumprir esta tarefa, é preciso que ela saia do interior do corpo para as partes exteriores, a fim de encontrar os instrumentos para fazer tais operações e aproximar-se dos objectos dos sentidos que estão de fora, e então, pensando, pode-se ver, ouvir e falar sem impedimento. Mas quando a mente se recolhe em si própria para contemplar com suma eficácia e união uma coisa amada, foge das partes exteriores e, abandonando sentidos e movimentos, retira-se com a maior parte das suas virtudes e dos seus espíritos para aquela meditação, sem deixar no corpo outra virtude senão aquela sem a qual a vida não poderia manter-se, isto é, a do ininterrupto movimento do coração e anélito dos espíritos pelas artérias, para atrair de fora o ar fresco e expelir de dentro o que já está aquecido. (ABRAVANEL, 2001, p. 218)

E mais:

FÍLON - Porque o sono e a contemplação igualmente desamparam e sobrepujam sentido e movimento; mas o sono os desampara fortalecendo a virtude nutritiva, e a contemplação desampara-os avigorando a virtude cogitativa. Ainda são semelhantes, porque ambos recolhem o espírito do exterior para o interior do corpo; e são dessemelhantes, porque o sono os retira para a parte inferior do corpo, debaixo do peito, isto é, para o ventre, onde estão os órgãos da nutrição (estômago, fígado, intestinos e outros), a fim de que ali se ocupem na decocção dos alimentos para a nutrição; e a contemplação retira-os para a parte mais alta do corpo, a que está acima do peito, isto é, para o cérebro, que é sede da virtude cogitativa e estância da mente, para fazer aí a meditação perfeita. (ABRAVANEL, 2001, p. 219)

Desta forma, entendendo que a alma é, em essência, seu próprio ato, na contemplação da pessoa amada o amante vê a alma transferir sua substância e essência para transformar-se numa “espécie actual da pessoa amada” (ABRAVANEL, 2001, p. 220), razão pela qual prova-se que o êxtase amoroso provoca maior abstração que o sono. E é esta abstração intelectual que Leão Hebreu deseja de seu leitor para a compreensão de sua Teoria do Amor.

Da forma como está iniciado o texto, Leão Hebreu começa a mostrar sua afinidade com a teoria aristotélica,<sup>47</sup> visto que a tripartição da alma e suas virtudes constitui-se uma das várias tríades esboçadas no *Diálogo Terceiro*. Por meio desta tripartição, Judá Abravanel propõe uma explicação para o tipo de morte que acometeu Moisés e Arão, grandes referências

---

<sup>47</sup> Conforme defendia Aristóteles, a alma é dividida em três partes, da inferior à superior: vegetativa, sensitiva, intelectual. Como esclarecem Champlin e Bentes: “a. Nutritiva-vegetativa: tem as potencialidade de assimilação e reprodução b. Sensível: como nos animais, com capacidade de movimento e de desejos. c. Humana: além das capacidades acima, tem a capacidade de raciocinar, de rebuscar pela verdade” (CHAMPLIN; BENTES, 1991, v. 1, p. 276).



do judaísmo. Em sua explicação, ambos “morreram beijando a divindade, isto é, [foram] arrebatados pela amorosa contemplação e união divina” (ABRAVANEL, 2001, p. 222). Explica-se assim, também, a motivação dos argumentos iniciais, segundo os quais, enquanto o sono é uma meia-morte, mas com efeitos revigorantes, a contemplação do amor é de todo arrebatadora. É vida que toma vida. É o desejo que provoca movimento d’alma do interior ao exterior tipificando o maior anelo do amante, que é unir-se ao amado. Isto teria ocorrido a Moisés e Arão “e os outros mencionados pela Sagrada Escritura, os quais morreram pela boca de Deus ao beijarem a Divindade” (ABRAVANEL, 2001, p. 237). Com tais provocações de Fílon, exulta Sofia:

SOFIA - Coisa extraordinária me parece que a nossa alma possa tão facilmente voar para as coisas corpóreas e ainda recolher-se toda unida às coisas espirituais, e que, sendo una e indivisível, como dizes, possa voar entre coisas extremamente contrárias e distantes, como as corporais em relação às espirituais. (ABRAVANEL, 2001, p. 222)

Talvez esta interpretação possa ser identificada como uma influência que Leão Hebreu recebera de Plotino.<sup>48</sup> Interpretando Aristóteles, Plotino entendia o intelecto ativo como um princípio cósmico de inteligência ao qual toda alma está relacionada. “Na morte, o intelecto dos seres humanos individuais é reabsorvido pela mente cósmica (*nous*), a qual é eterna e impessoal” (NASH, 2008, p. 120). Mais adiante, com Averróis<sup>49</sup> e seus intérpretes cristãos,<sup>50</sup> este conceito se expandiria para o entendimento de que, com a morte, a sobrevivência pessoal da alma daria lugar a uma existência impessoal.

---

<sup>48</sup> Plotino (205-270 d.C.) foi filósofo helenista que desenvolveu os ensinamentos de Platão enfatizando o Uno ou o Bem como realidade suprema da qual as demais e para a qual todas retornam. Seu sistema filosófico e religioso muito influenciou os primeiros escritos cristãos. A herança da visão plotiniana do *Banquete* em sua face de união entre a alma, a inteligência e o Uno, pode ser vista durante a literatura cristã, em particular, do chamado *siglo de oro* espanhol com as obras de Juan de la Cruz e Tereza d’Ávila. Sobre o tema ver: BEZERRA, C.C. e BEZERRA, J.S.C. *A linguagem nupcial no Canto Espiritual de San Juan de la Cruz*. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/6903>>. Acesso em: 23 jan.2017; BEZERRA, C.C. e BEZERRA, J.S.C. *A experiência negativa do sagrado em San Juan de la Cruz*. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/CAP16-215-225.pdf>>. Acesso em: 23 jan.2017.

<sup>49</sup> Averróis (1126-1198 d.C.) foi um filósofo mulçumano, comentarista dos textos de Aristóteles, e que influenciou eruditos cristãos e judeus na idade Média.

<sup>50</sup> Os cristãos seguidores da filosofia de Averróis expandiram seu conceito de que a imortalidade é própria do intelecto impessoal e foram por isto acusados de ensinar uma doutrina dúplice, “segundo a qual o que é verdadeiro filosoficamente pode não sê-lo na teologia, resolvendo, dessa maneira, o conflito entre a crença cristã na ressurreição pessoal e o conceito aristotélico da inexistência de imortalidade pessoal.” (EVANS, 2008, p. 21)

### 3.1. SABEDORIA TEOLOGAL MOSAICA

A partir daqui a teologia mosaica defendida por Judá Abravanel começa a surgir como a matriz epistemológica para interpretar as doutrinas filosóficas da tradição grega. A “Sagrada Escritura” (ABRAVANEL, 2001, p. 221) começa a ser utilizada como releitura dos paradigmas platônicos e aristotélicos. Este é um sólido fundamento da Teoria do Amor de Judá Abravanel esboçado em sua obra.

Estabelecido o convencimento inicial, Leão Hebreu propõe em seu texto o modelo tripartite que se desenvolve em todo o diálogo. Para este modelo, a inclusão de Platão e suas teses é fundamental. Ele será contraponto às percepções aristotélicas. Em síntese dessas duas escolas, Leão Hebreu proporá sua própria leitura filosófica, que se entende superior a ambas porque oriunda da sabedoria teologal mosaica. A extensa citação a seguir justifica-se por ser modelo resumido de todo o padrão encontrado no *Diálogo Terceiro*, tanto o exotérico quanto o esotérico. A conferir:

FÍLON - Nisto a alma é inferior ao intelecto abstracto, porque o intelecto é em tudo uniforme, sem movimento de uma coisa para outra, nem de si para coisas estranhas; mas a alma, que lhe é inferior por depender dele, não é uniforme, antes, por ser intermediária entre o mundo intelectual e o corpóreo (meio e vínculo, aliás, com o qual se associam um ao outro), deve ter uma natureza mista de inteligência espiritual e mutação corpórea, pois de outro modo não poderia animar os corpos. Acontece, porém, que muitas vezes sai da sua inteligência para as coisas corporais, a fim de se ocupar no sustento do corpo com as virtudes nutritivas, e ainda reconhecer as coisas exteriores necessárias à vida e ao entendimento, mediante a virtude e operações sensitivas; e também se recolhe em si algumas vezes, volta para a sua inteligência, associa-se e une-se com o intelecto abstracto seu antecessor, e daí torna a sair para o corpóreo, e em seguida volta ao intelectual, conforme as suas inclinações ocorrentes. Por isso dizia Platão que a alma é composta de si e doutra coisa, de indivisível e de divisível, e diz que é número que move a si próprio. Quer dizer que não é de natureza uniforme, como o é o intelecto puro, mas sim de um conjunto de naturezas: não é corporal, nem espiritual, e move-se incessantemente de uma para outra. E diz ainda que o seu movimento é circular e contínuo, não porque se mova corporalmente de lugar para lugar, mas sim espiritual e operativamente se move de si em si próprio, isto é, da sua natureza intelectual para a sua natureza corpórea, voltando depois para aquela, assim, sempre circularmente. (ABRAVANEL 2001, p. 222)

Começa-se aqui a se esboçar uma estrutura cabalística, segundo a qual a inteligência espiritual divina dinamiza a natureza corpórea do universo, e isto faz por meio da Alma do Mundo. Imutabilidade e movimento circular interpretados a partir da tríplice divisão

aristotélica da alma humana. Potência e ato, forma e matéria, e a *ideias* platônicas revisitadas nas percepções cabalísticas de Leão Hebreu. Nas palavras de Goetschel:

Os cabalistas distinguem três partes da alma. De baixo para cima: *nefesh*, no nível mais inferior, que é o princípio da vitalidade (*hiyyut*) e se acha diretamente apoiado no corpo; em posição mediana, o *ruah* ou *anima* pressupõe um esforço da parte do homem, enquanto que o nível mais elevado, a *neshamah* ou alma superior, só é adquirido com a condição de que o homem se ocupe da Torá e ponha em prática os preceitos. Esses três degraus correspondem *grosso modo* à tripartição filosófica da alma em alma vegetativa e/ou animal, racional; racional se ultrapassando no intuitivo. (GOETSCHEL, 2010, p. 94)

Por meio de simulacros, ou seja, termos metafóricos expressos comparativamente para assimilação pedagógica do ensino proposto, e à luz de sua Sagrada Escritura, Leão Hebreu vai interpretar a realidade que cerca a todos clareando verdades obnubiladas. A primeira delas, a relação entre o intelecto divino e a alma humana, tendo o Sol e a Lua como simulacro de ambos. Conforme perguntou Fílon: “Qual melhor exemplo do que o dos dois príncipes celestes que o universal Criador fez simulacros do entendimento e do ânimo?” (ABRAVANEL 2001, p. 223). E, mais adiante, o próprio Fílon responde: “O Sol é imagem do intelecto divino, do qual depende todo o entendimento; e a Lua é imagem da ALMA DO MUNDO, da qual toda a alma procede” (ABRAVANEL 2001, p. 223).

E assim segue o período introdutório do *Diálogo Terceiro*. Discorrendo sobre os órgãos do sentido e a forma de apreensão do conhecimento, Leão Hebreu destaca a importância da visão, por meio da qual o corpo pode receber a iluminação do intelecto divino. É oportunidade para refletir sobre o papel da Lua em conjunção com Sol, uma forte representação do movimento e mutações da alma, diante da contemplação e copulação da alma com o intelecto (ABRAVANEL 2001, p. 232). Esta reflexão introdutória se estende até que Fílon trate da primeira questão proposta por Sofia (ABRAVANEL, 2010, p. 232-245). Registre-se que essa argumentação não passará despercebida pelo leitor atento dos *Diálogos de Amor*, pois ao final do *Diálogo Terceiro* esta relação entre Sol e Lua intermediada pelo Amor Intelectual ajudará a elucidar o todo do arrazoado de Leão Hebreu (Cf. ABRAVANEL, 2010, p. 404,405).

As cinco questões sobre a origem do amor propostas por Sofia ao esclarecimento de Fílon, além de formarem a condução temática para os argumentos do neoplatonista Leão Hebreu, foram construídas sobre a mensagem esotérica da Cabala, por meio da qual o sefardita Judá Abravanel comunica-se com seu povo. Para que se entenda o grau de influência da Cabala na construção do texto de Leão Hebreu é necessário, portanto, compreender a Cabala conforme os estudiosos a interpretam e, a partir disto, encontrá-la na argumentação neoplatônica do *Diálogo Terceiro*.

A despeito das comparações correntes, Cabala não é prioritariamente filosofia, mas mística judaica que se propõe à assimilação de conhecimentos sobre a relação de Deus e sua criação, sem deturpar a transcendência divina.<sup>51</sup> Desse modo, ao distinguir os filósofos dos cabalistas, Roland Goetschel explica que estes últimos “têm a preocupação de elevar Deus acima de tudo que possa rebaixá-lo ao excessivamente humano, mas também a preocupação de não fazer com que se perca Deus tal como se manifesta e age entre os homens” (GOETSCHEL, 2010, p. 91). A forma para a realização deste intento é compreender, não diretamente a essência divina, posto que inacessível porque divina, mas as emanções transcendentais de Deus, por meio das quais Ele interage, sustenta, revigora e dinamiza a criação. Estas emanções transcendentais,<sup>52</sup> chamadas *sefirot*,<sup>53</sup> são explicadas pela pesquisadora em religião Ellen Haskell:

De acordo com a cabala teosófica, a divindade, cujo ser escondido e desconhecido é referido como *Ein Sof* (Sem-Fim), revela-se à humanidade em dez estágios de vida divina conhecidos como *sefirot*. Cada uma dessas *sefirot* pode ser entendida como um complexo símbolo abrangendo uma ampla variedade de imagens metafóricas relacionadas que transmitem informações relativas a gênero, conteúdo emocional, regras sobre a transmissão da energia divina, e muito mais. (HASKELL, 2008, p. 336)

Analisa Goetschel (2010, p. 91) que o estudo da Cabala reivindica uma dupla percepção da realidade, ou seja, entre mística e teologia, entre pensamento especulativo e pensamento religioso, propondo uma distinção entre a transcendência absoluta, infinita e escondida, a '*En Sof*'<sup>54</sup> e as dez *sefirot* que expressam os atributos da divindade em sua relação com as criaturas. As *sefirot* estão presentes em nomes e qualificações registradas abundantemente na Bíblia e no *Midrash*. “As *sefirot* são denominadas *Temunat ha-Shem*, ‘imagem do divino’, a mediação através da qual o divino imanente domina todas as dimensões do que existe” (GOETSCHEL, 2010, p.91). O Deus escondido manifesta suas

---

<sup>51</sup> Corroboram-nos Goetschel: “A cabala é também um esoterismo por tratar dos temas mais recônditos e essenciais em relação ao homem, ao mundo e a Deus. Num determinado momento, ela se torna até teosofia, isto é, a descrição dos mistérios da vida escondida de Deus em sua relação com a do homem e da criação inteira, servindo-se para isso de todos os recursos da metáfora e do símbolo” (GOETSCHEL, 2010, p.9).

<sup>52</sup> Discorrendo sobre o significado das *sefirot* como “as dez potências da emanção ou manifestação do divino”, Goetschel expõe “o debate que divide os cabalistas quanto à natureza das *sefirot*.” Para uns, essas *sefirot* têm orientação gnóstica, sendo apenas instrumento da atividade divina; para outros, as *sefirot* são receptáculos da essência divina (GOETSCHEL, 2010, p.91).

<sup>53</sup> O tradutor de Goetschel informa que *sefirot* é “plural de *sefirah*” (GOETSCHEL, 2001, p. 61, nota 37). De fato, o verbo hebraico רָפַס [safir], de variada significação, traduz-se por numerar, enumerar, contar, medir, anotar, escrever, e dá origem à palavra סִפְרוּת [sefirut], traduzida imprecisamente por número ou letra, significando a habilidade de contar ou enumerar, e tem seu plural na palavra סִפְרוֹת [sefirot]. Moshe Idel ressalta que *sefirot* é “termo que originalmente representava números místicos” (IDEL, 2015a, p. 20).

<sup>54</sup> Adotamos indistintamente as grafias '*En Sof*' e '*Ein Sof*', significando o *Sem-Fim* de onde as *sefirot* são emanadas, preservando a grafia encontrada nas citações dos autores.

emanações à criação como uma chama que procede da brasa; uma procede da outra, sem uma não há a outra. Novamente Goetschel:

A ocultação de *'En Sof* tem um duplo significado. Ela mostra de início que sua essência não transgride os limites de sua ocultação e que ela não está em relação com o que quer que seja. Pressupõe em seguida que sua natureza não é apreendida e não poderia sê-lo por nenhum pensamento, inclusive o das *sefirot* nas quais *'En Sof* está presente. A partir daí, compreende-se que a intenção das preces e a dos preceitos não tenha mais sido dirigida ao *'En Sof* e sim à sua manifestação através das *sefirot*. (GOETSCHEL, 2010, p. 91)

Manifestadas em tríades, as dez *sefirot* compõem uma estrutura também denominada árvore da vida. Cada uma delas possui um nome pelo qual é conhecida, seguido de uma qualificação referente à manifestação da divindade na ordem criacional, atributos do *'En Sof*. São “vasos que medeiam a presença do divino nos domínios do extradivino” (IDEL, 2015a, p. 21). Seu conjunto é também chamado de modelo teúrgico-teosófico.



Compreendidos os aspectos básicos da Cabala, cumpre agora perceber essas abordagens nas entrelinhas do texto de Leão Hebreu. As cinco questões propostas por Sofia a Fílon para o entendimento da origem do amor (ABRAVANEL, 2001, p. 245,246), formam o fio condutor da exposição feita aos leitores do *Diálogo Terceiro*. Essas argumentações fazem deste o diálogo mais representativo da Teoria do Amor de Judá Abravanel.

Passadas as argumentações iniciais, Leão Hebreu tenta responder à primeira pergunta sobre a origem do amor, qual seja, *se* nasceu o amor, ou mais precisamente: “se o amor é engendrado e procede de outrem, ou então se é ingênito, sem nunca ter dependido de algum antecessor” (ABRAVANEL, 2001, p. 246). Preparando-se para a resposta, primeiro são recapituladas as análises propostas ainda no *Diálogo Primeiro* sobre a essência do amor e desejo. Esta questão volta à baila, “mas não daquela maneira, forma e ordem da outra vez” (ABRAVANEL, 2001, p. 247), e com ela Leão Hebreu conduzirá o leitor à definição do amor em sua essência, e a compreensão de sua ontologia é fundamental para o entendimento da primeira tríade cabalística, as *sefirot* posicionadas no topo da árvore da vida.

A grande lição é entender que “amor, em geral, é desejo de alguma coisa” (ABRAVANEL, 2001, p. 248), e rebater a especulação dos que dizem que o amor nem sempre é desejo, porque este pressupõe falta de coisas que não existem ou se existem não podem ser fruídas, portanto contrárias ao amor, que é fruição de coisas que existem. Fílon defende que o desejo e o amor participam do mesmo ser, em ato ou potência, em realidade ou imaginação. Disse ele:

FÍLON - Também me ocorre à memória que, da outra vez, definimos o amor diversamente do desejo: porque dizem que o desejo é impulso voluntário a ser ou ter a coisa estimada por boa e que falta, e o amor um impulso voluntário a fruir com união da coisa estimada por boa, quando falta. Em seguida, porém, esclarecemos que o desejo, embora tenha por objecto uma coisa que falta, em todo o caso pressupõe (assim como o amor) algum ser, já que, mesmo faltando em nós, tem ser em relação a outros, ou então em si própria, se não em acto, em potência; e se não tiver ser real, tem-no ao menos imaginativo e mental. E mostrámos que o amor, embora uma vez por outra seja de coisa já possuída, todavia pressupõe sempre certa falta dela, como se verifica com o desejo; e isto acontece, ou porque o amante ainda não tem união perfeita com a coisa amada (e daí o amor e desejo de união perfeita com ela), ou então porque, embora de presente a possua e goze, falta-lhe a futura fruição dela, e por isso a deseja. De maneira que, tudo bem considerado, amor e desejo são realmente uma mesma coisa, muito embora na linguagem corrente cada um deles tenha alguma particularidade, como disseste. Por isso, no final daquela nossa conversa concluímos que o amor é

desejo de união com a coisa amada, e aclarámos de que modo todo o desejo é amor e todo o amor é desejo; e, de harmonia com essa exposição, acabo agora de te definir o amor, em geral, como desejo de alguma coisa. (ABRAVANEL, 2001, p. 248,249)

Estão em debate aqui questões sobre essência e movimento do amor em relação à coisa amada e o papel do amante nesta tríade. Ao tempo em que Leão Hebreu leva em conta as teses de certos “teólogos modernos” (ABRAVANEL, 2001, p. 249) com os quais estava interagindo na época da publicação de seus *Diálogos de Amor*, Judá Abravanel prepara fundamentação teórica para a compreensão das três *sefirot* iniciais. O que interessa na recapitulação dos assuntos do *Diálogo Primeiro* é acrescentar o conceito de que “o desejo é movimento para um fim, ou para a coisa amada, de forma que o amor é princípio do movimento desiderativo” (ABRAVANEL, 2001, p. 249). Junto com o movimento surge um novo elemento a ser considerado:

FÍLON - O comprazer-se na coisa amada não é amor, mas é causa de amor, assim como é causa do desejo; porque amor não é outra coisa senão desejo de coisa que agrada, e por isso o comprazimento com desejo é amor, sem ele não o é. De maneira que amor e desejo são efectivamente uma só e a mesma coisa e ambos pressupõem comprazimento. Se o desejo é movimento, é movimento da alma para a coisa desejada, e de igual modo o amor é movimento da alma para a coisa amada: princípio deste impulso, chamado amor ou desejo, é o comprazimento. (...)

SOFIA - Bem vejo que o amor e o desejo são substancialmente uma só coisa, e outrossim os seus contrários; mas o amor daquilo que se não possui e o do que se possui parecem (como dizem esses) bastantes diferentes.

FÍLON - Parecem, mas não são, pois o amor da coisa possuída não é o deleite e a alegria da fruição, como dizem. Quem possui a coisa amada deleita-se e alegra-se com a posse, mas gozar e deleitar-se não é amor, já que o amor - que é movimento ou princípio de movimento - não pode ser uma coisa só e a mesma que o agrado ou o deleite, que são quietude, fim e remate de movimento. Tanto mais contrários, digo, são os seus caminhos, que o amor flui do amante para a coisa amada, enquanto o agrado procede da coisa amada para o amante; mormente que a deleitação é de quem possui e o amor é sempre daquilo que falta, identificando-se constantemente com o desejo. (ABRAVANEL, 2001, p. 251)

O movimento da alma começa a ser considerado no *Diálogo Terceiro*. Nele há algo de suma importância para a ser ponderado: que o desiderato do *amor* flui do *amante* para a coisa *amada*. Esta dinâmica é fundamental para se entender a primeira tríade cabalística. A partir disto, Leão Hebreu acrescenta a esperança como importante elemento teleológico nesta relação entre amor e desejo, pois “quando a esperança se junta ao amor ou ao desejo, seguem-

se os esforços para se aproximar da coisa boa que se ama” (ABRAVANEL, 2001, p. 252).<sup>55</sup> Por meio dela, portanto, é possível “desejar as coisas que faltam porque o que se tem já, não é apetecido nem amado quando se tem, mas apetece-se e ama-se sempre por estar na mente sob o aspecto de coisa boa.” Para confirmar que o amor é desejo, Leão Hebreu transita a argumentação da ontologia à epistemologia. Reunindo as doutrinas de Platão (*ideias*)<sup>56</sup> e Aristóteles (*potência-ato*),<sup>57</sup> Fílon corrige Sofia e reafirma sua tese:

FÍLON - Aquilo que dizes, ter o amor por objecto coisas que têm ser, é bem verdade, porque o que não existe não pode ser conhecido, e o que se não pode conhecer não pode ser amado; nada de verdade, porém, se encontra na tua afirmação, que por vezes o desejo visa coisas que não são, para que sejam, pois o que de maneira nenhuma tem ser não pode ser conhecido, e o que se não pode conhecer, menos ainda se pode desejar. Ora bem: o que se deseja tem de existir na mente; e se existe na mente, há-de realmente existir também fora dela, se não em acto, em potência, ao menos nas suas causas; de outra forma, o conhecimento seria mentiroso. Por conseguinte, em todos os casos o amor não é outra coisa senão desejo. (ABRAVANEL, 2001, p. 253)

Conhece-se, portanto, o que há na mente; e se existe nela, deve existir fora dela. A partir disto, Leão Hebreu conduz seu leitor a um nível de reflexão que propõe um parâmetro intelectual para a consideração sobre a Divindade e seu agir. Passa-se da epistemologia para a teologia. Começa-se a considerar não somente o desejo de coisas existentes, mas desejo de que coisas venham a existir. Introduce-se o elemento criacional por meio do qual são postas as condições para a realização do desejo. Passa-se a considerar o amor divino à criatura, que não se iguala ao amor e desejo humanos, porque de nada sente falta.

### 3.2. A TRÍADE INTELIGÍVEL, SENSÍVEL E NATURAL

A partir daqui, Leão Hebreu propõe a seu leitor um intrincado esquema argumentativo que incorpora três mundos: inteligível, sensível e natural; que se manifestam

---

<sup>55</sup> O tema da esperança como impulsionadora do amor e desejo das coisas faltantes voltará às reflexões de Fílon (Cf. ABRAVANEL, 2010, p.314).

<sup>56</sup> *Ideias* em Platão fazem referências à essência das coisas, a verdadeira realidade que habita o mundo superior, das formas perfeitas, de onde procede o verdadeiro conhecimento que preenche o mundo inferior. Esse conhecimento verdadeiro da realidade só é alcançado no desprendimento que segue do nível inferior (conhecimento das coisas sensíveis) ao superior (conhecimento das coisas intelectivas), onde as *Ideias* habitam.

<sup>57</sup> Os conceitos aristotélicos de potência e ato dizem respeito à relação entre dois seres diferentes, um agindo sobre o outro. Potência é a capacidade da coisa vir a ser, ato é a essência atualizada do ser, tal como é aqui e agora. É o entendimento de que todo ser é feito de algo chamado *matéria*, e essa matéria torna-se o ser quando adquire a forma. O *devir* de Heráclito é aqui fundamental para este ensino.



em outra tríade, respectivamente: ideias, alma do mundo e homem como microcosmo do universo; os quais, por sua vez, representam três grandes categorias filosóficas respectivas: ontologia, epistemologia e ética.<sup>58</sup> Outra interpretação possível no texto de Judá Abravanel é que o mundo espiritual é formado de pura visão intelectual; o mundo celeste é marcado pelo contínuo movimento; e o mundo inferior é caracterizado pela geração e corrupção dos seres naturais.

FÍLON - A tua primeira pergunta é: se o amor nasceu, isto é, se teve origem em outrem que funcionasse como causa produtora, ou se é primeiro eterno, de nenhum outro produzido. A essa pergunta respondo que o amor é necessariamente originado de outrem, e que de modo nenhum pode ser primeiro na eternidade; antes é forçoso admitir que há outros anteriores a ele, em ordem de causa.

SOFIA - Diz-me a razão.

FÍLON - As razões são muitas: a primeira é que o amante precede ao amor, como o agente ao acto, e assim é forçoso que o primeiro amante preceda e cause o primeiro amor. (ABRAVANEL, 2001, p. 268)

Numa relação entre precedência e causalidade, Fílon passa a responder à primeira pergunta de Sofia sobre a origem do amor, esclarecendo a ordem existente dentro da própria Divindade. Disse Fílon que “assim como o amante precede ao amor, assim também o precede o amado, já que, se não houvesse primeiro pessoa ou coisa amável, não se poderia amar, nem haveria amor” (ABRAVANEL, 2001, p. 268).<sup>59</sup> Diferente do que Sofia entendeu, Fílon esclarece que o amado é a causa agente “que engendra o amor no íntimo do amante, e o amante é quem recebe o amor do amado” (ABRAVANEL, 2001, p. 269).<sup>60</sup> Interagindo as causas aristotélicas com a visão platônica da suprema Beleza, Fílon responde a primeira questão:

(...) causa agente é o amado, que engendra o amor no ânimo do amante, e o amante é quem recebe o amor do amado; de forma que o amado é o verdadeiro pai do amor que gera no amante, e este é a verdadeira mãe, a qual pare o amor de que foi engravidada pelo amado; e o pare semelhante ao pai, porque o amor se remata no amado, que foi o seu princípio generativo. Por

---

<sup>58</sup> Embora não seja estritamente uma categoria filosófica, considerando o arranjo estrutural dos *Diálogos de Amor*, arriscamo-nos dizer que, em lugar de ética, Leão Hebreu quisesse considerar a teologia como elemento dessa tríade mencionada. Ontologia, epistemologia e teologia correspondem, respectivamente, ao núcleo dos três diálogos escritos por Judá Abravanel. O estudo sobre a Origem do Amor, título do *Diálogo Terceiro*, conduz a uma postura teológica de reconhecimento dos atributos da Divindade e do retorno da criatura ao Criador, o que naturalmente sugere ao homem, microcosmo do universo, o exercício de um *ethos* que promova seu *religare*.

<sup>59</sup> Noutro trecho diz Fílon: “o amante e o amado são princípios e causas do amor” (ABRAVANEL, 2001, p. 268).

<sup>60</sup> Ou ainda: “o amante é a primeira causa do amor e o amado, a segunda” (ABRAVANEL, 2001, p. 268)

consequente, o amado é a primeira causa agente, formal e final, do amor, como genuíno pai, e o amante é só causa material, qual mãe grávida e parturiente. É isto que entende Platão, quando diz que o amor é parto em Beleza: tu sabes que o Belo é o amado, e que a pessoa amante, já engravidada por este, pare o amor, belo e amado como o pai, e a ele o dirige como a seu último fim. (ABRAVANEL, 2001, p. 268)

A primeira questão de Sofia, se o amor nasceu e de quem foi engendrado, desdobra argumentações que provocam outros questionamentos sobre o ser divino: se nele há multiplicidade, necessidade e subordinação. Quanto à subordinação, questionando-se quem é superior ou inferior, em relação a quem serve e é servido; “(...) deve admitir que cada um deles é inferior e superior ao outro, o que seria uma contradição”, sugere Sofia. A isto, corrige Fílon a lógica formal de Sofia, propondo resposta que está além da lei de não-contradição: “cada um deles, enquanto ama, é inferior ao outro, e lhe é superior enquanto é amado” (ABRAVANEL, 2001, p.270). Apoiando-se em Aristóteles, interpretado por Averróis, Fílon lembra que Deus, como motor do primeiro movimento, “na sua simplicíssima unidade, tem mais do sumo e supremo, enquanto é amado de si próprio, do que enquanto se ama a si próprio, tanto mais isso se dará em outros dois que se amem reciprocamente (...)”(ABRAVANEL, 2001, p.271). Redarguindo Fílon com uma referência ao *Banquete* platônico, Sofia evoca o conceito de *furor divino* com o qual o amante mostra-se mais divino que o amado, posto que é arrebatado em loucura pelo amor. Respondendo com a própria interpretação do *Simpósio*, Fílon esclarece que para Sócrates o Amor, ou Eros a que se referia, não é um deus, visto que o amor deseja a beleza, sendo belo apenas em potência, não em ato, característica própria dos deuses. A reflexão sobre o *furor divino* no texto de Leão Hebreu é uma das influências neoplatônicas de Ficino, interpretando Fedro. Segundo o mestre florentino, esse furor é sinônimo de “alienação da mente” (FICINO, 1996, p.146), provinda de duas origens: enfermidade humana e ação divina; a alienação humana é chamada de loucura, a alienação divina denomina-se furor.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Expandindo o conceito, Ficino continua em diversos trechos de seu Comentário ao *Banquete*: “(...) o furor divino é esclarecimento da alma racional, pelo qual Deus retira a alma das coisas superiores às inferiores, e das inferiores às superiores. (...) o furor divino é aquele que se eleva às coisas, como se manifesta na sua definição” (FICINO, 1996, p. 158,160). Para Ficino, quatro são as espécies de furor divino: furor poético, mistério, vaticínio e afeto do amor. O último é o mais poderoso, os outros formam a força do amor, e o amor é o fim a que todos almejam. O furor divino como afeto do amor é o que nos aproxima de Deus. Conclui Ficino: “o verdadeiro amor não é outra coisa senão um certo esforço de voar para a divina beleza, estimulado pelo aspecto da beleza corporal” (FICINO, 1996, p. 162). Para compreensão da perspectiva ficiniana do amor platônico, cf. PINTO, Maria José Vaz. A Recepção ou Invenção Ficiniana do “Amor Platônico”. *Philosophica* 14, Lisboa, p. 51-44, 1999. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/14/4.pdf>>. Acesso em 28 jul. 2015.

Agora comparemos o que foi considerado até aqui sobre a relação de causalidade entre amado, amante e amor, com a primeira tríade das *sefirot* cabalísticas. Considere-as, igualmente, a partir da leitura do mundo inteligível platônico. Eis o que temos:

	<u>Mundo Inteligível</u>		
Ensino da Cabalah		S1 KETER COROA	
	S3 BINAH INTELIGÊNCIA/DISCERNIMENTO		S2 HOKHMAH SABEDORIA
Interpretação de Leão Hebreu		S1 AMADO	
	S3 AMOR		S2 AMANTE

Observe-se a interpretação de Judá Abravanel, lendo Platão à luz dos sábios teólogos judeus. Em linguagem neoplatônica, ele reconsidera o mundo inteligível, comparando-o com a interpretação cabalística. Levando-se isto em conta, considere-se, então, nas palavras de Goetschel, o significado cabalístico da tríade sefirótica keter / hokhmah / binah, que foram identificadas por Leão Hebreu como amado / amante / amor:<sup>62</sup>

A primeira *sefirah*, *Keter*, é, depois do século XIII, geralmente identificada com a vontade divina primordial. Sua identidade ou não-identidade com '*En Sof* é objeto de discussão entre os cabalistas. O início da existência real assinala-se em *Hokhmah*, que corresponde ao pensamento divino. Em seu seio, repousam as ideias de tudo que virá a ser. A criação *ex nihilo* é reinterpretada pelos esotéricos como a extração a partir das profundezas do '*Ayin*, o nada divino, outro nome para *Keter*, do ser, ou *Yesh*, correspondente a *Hokhmah*. A ordem ainda dissimulada em *Hokhmah* tornou-se manifesta em *Binah*, a inteligência. Nela as essências se tornam distintas. É a partir das formas impressas em *Binah* que são emanadas as sete *sefirot* inferiores que constituem o mundo do edifício. (GOETSCHEL, 2010, p. 92)

<sup>62</sup> Considere-se, também, a interpretação da respeitada Jewish Encyclopedia: "As três primeiras *Sefirot*, Keter, Hokmah, e Binah, formam uma unidade entre si; isto é, conhecimento, o conhecedor, e o conhecido são idênticos em Deus, e o mundo é somente a expressão das ideias ou formas absolutas da inteligência. Assim, a identidade de pensamento e ser, ou do real e ideal, é ensinada na Cabala na mesma forma como em Hegel." Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

Esta é a mensagem nas entrelinhas que Leão Hebreu transmite; uma reinterpretação do mundo inteligível das formas perfeitas, próprias do neoplatônico, lidas à luz da estrutura cabalística.<sup>63</sup>

Entendida a esfera do sumo Belo, do Belo supremo, do sumo Criador das formas inteligíveis, Leão Hebreu conduz Fílon a responder à segunda pergunta de Sofia sobre a origem do amor, agora a respeito da realidade temporal, ou *quando* nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p.273-296). Esta segunda questão conduz aos argumentos referentes à correspondência entre o amor divino e o amor que há nas criaturas; propõe, portanto, uma reflexão sobre a temporalidade onde as criaturas são manifestadas.

Uma característica do texto de Leão Hebreu é colocar na boca de Sofia extratos que recapitulam os temas abordados, muitas vezes clareando o entendimento do que foi exposto até então por Fílon. São essas passagens alguns marcadores para os estudiosos dos *Diálogos de Amor*, é o que ocorre entre a primeira e segunda questão (ABRAVANEL, 2001, p. 274).

A partir desta nova etapa, Fílon preocupa-se em demonstrar que o primeiro amor conhecido dos homens foi o amor divino, “pelo qual o mundo foi produzido por Deus” (ABRAVANEL, 2001, p. 275). Segundo o amante de Sofia, sem se entender quando nasceu o mundo, não se entenderá quando nasceu o amor. Qualquer resposta passará pelo equilíbrio das opiniões platônicas e aristotélicas. Se o mundo foi feito e gerado de Deus, existindo de algum tempo para cá, como defende Platão no *Timeu*, ou se existe *ab aeterno* e nunca teve princípio temporal, como entende Aristóteles. Nesta questão, Fílon esclarece que o “divino Platão”, quando explicou que o mundo foi feito e gerado de Deus, “produzido do Caos que é a matéria informe de que todas as coisas são geradas” (ABRAVANEL, 2001, p. 275), estava em concordância com os fiéis, e todos aqueles que acreditam na sagrada lei de Moisés.

Negando a interpretação de Plotino, que teria se esforçado para divulgar a opinião de Platão como favorável à ideia de criação *ab aeterna* do mundo, Fílon esclarece que o ponto de distanciamento dos fiéis com Platão está em que este considera o Caos eterno, enquanto aqueles crêem diferente, ou seja:

(...) que até ao momento da criação, só Deus existia em seu ser, sem mundo e sem Caos, e que a onipotência de Deus criou do nada todas as coisas no princípio do tempo, visto que, na verdade, em Moisés não aparece com toda

---

<sup>63</sup> Ainda a Enciclopédia Judaica a primeira tríade sefirótica: “As primeiras três Sefirot formam o mundo inteligível ( *עולם מושכל* , ou *עולם השכל* , como Azriel [de Gerona] o chama, correspondendo ao κόσμος νοητός dos Neoplatonistas), representando, como nós temos visto, a identidade absoluta de ser e de pensar.” Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

clareza que ele admita matéria coeterna a Deus. (ABRAVANEL, 2001, p.275,276)

Nesta segunda questão sobre a origem do amor no *Diálogo Terceiro*, Fílon relaciona as três interpretações vigentes sobre a criação do mundo. Os Peripatéticos advogam como eterna a matéria primeira e que o mundo deve ser análogo *ab aeterno* à natureza de quem o fez, nisto incluindo o tempo. Anexa à opinião de Platão, Leão Hebreu propõe uma interessante reflexão: até que ponto e de que modo Platão preferiu ser mais filósofo do que “crente na Lei” (ABRAVANEL, 2001, p.279). Depois de expostos os argumentos que forçaram Platão a admitir logicamente que foram produzidos *ab aeterno* pelo sumo Criador não somente o mundo, feito *ex novo*, mas também o Caos e a matéria do mundo (ABRAVANEL, 2001, p.280), Fílon sumariza a posição platônica:

FÍLON - Deus não é formado, nem tem forma, mas em si mesmo é suma forma. O Caos e cada uma das suas partes recebem d'Ele a sua parte de forma, e de ambos se fez o mundo formado e cada uma das suas partes formadas: é seu pai aquela divina formalidade, e mãe o Caos, ambos *ab aeterno*. Mas o perfeito pai produziu de si apenas a substância, mãe imperfeita, e de ambos são feitos e formados *ex novo* todos os filhos mundanos, os quais recebem com a matéria a formalidade paterna. Logo, por esta razão não fútil, afirma Platão que o Caos foi criado *ab aeterno* por Deus, e que o mundo com suas partes foi feito e formado por Ele *ex novo* no acto da criação. (ABRAVANEL, 2001, p.281)

Aqui, na explicação sobre a origem do mundo, começam-se a esboçar elementos da segunda tríade cabalística. Tendo Deus por pai originário, que engendra Ideias no Caos, posto por mãe, o mundo nasce desta união.

FÍLON - A Platão parece-lhe impossível que um corpo formado não seja feito de matéria informe; por isso afirma que o céu, o Sol e as estrelas, tão lindamente formados, são feitos de matéria informe como todos os corpos inferiores.

SOFIA - E a matéria dos seres celestes é porventura a mesma que a dos inferiores, ou é outra?

FÍLON - Não pode ser outra senão a matéria primeira absolutamente sem forma, pois não tem maneira de poder multiplicar-se e diversificar-se de outra, e é necessário que seja uma mesma em todas as coisas compostas de matéria; e parece-lhe justo que o mundo todo, assim como tem um pai comum, que é Deus, também tenha uma mãe comum a todas as suas partes, que é o Caos: o mundo é filho de ambos. (ABRAVANEL, 2001, p. 282)

A investigação desses posicionamentos de Judá Abravanel sobre a proeminência da interpretação judaica sobre a leitura de Platão e Aristóteles leva-nos a relacionar estas afirmações com a interpretação que Fílon de Alexandria<sup>64</sup> atribuiu à relação entre o Intelecto ativo (*noûs*) e a matéria passiva no ato geracional do mundo. Enquanto comentava *A Criação do Mundo Segundo Moisés*, o Alexandrino repreende os que entendem o mundo como incriado e eterno. Sua preocupação é rejeitar a suspeita de inatividade de Deus no ato criacional, destacando ações de Sua providência. O entendimento de Fílon de Alexandria é idêntico ao de Leão Hebreu, como se percebe:

[8] Moisés, que alcançou o ponto mais elevado da filosofia em si mesma e foi instruído pelos oráculos nas muitas e mais essenciais doutrinas da natureza, sabia perfeitamente que é de primeira necessidade existir uma causa ativa e uma passiva. A ativa é o Intelecto [*noûs*] do todo [*hóloi*], completamente puro e não misturado, superior à virtude, superior ao conhecimento, superior ao próprio bem e ao próprio belo; [9] a passiva, por si mesma inanimada e imóvel, é porém movida, configurada e animada que é este mundo. Quanto a este último, os que afirmam ser ele incriado não percebem que desse modo cortam pela raiz o que há de mais vantajoso e mais necessário para a piedade: a providência [*prónoia*]. (FILON DE ALEXANDRIA, 2015a, p. 60)

Para estabelecer a posição dos fiéis, Leão Hebreu transita numa digressão que incorpora ensinamentos transmitidos por “recepção”, tradução literal de *cabalah*, que fazem da leitura da Torá como parâmetro interpretativo da criação do mundo e do tempo (ABRAVANEL, 2001, p. 284-288). A interpretação dos teólogos judaicos para harmonizar Moisés a Platão e a Aristóteles<sup>65</sup> sobre a origem do tempo e do mundo, inclui uma outra leitura da expressão “no princípio Deus criou o Céu e a Terra”. A leitura é esta:

FÍLON - Têm outra maneira de ler o texto. Esta expressão “no princípio” pode significar, em hebraico, “antes”; dirás, portanto: “antes que Deus criasse e separasse do Caos o Céu e a Terra” (ou seja, o mundo terreno e o celeste), a Terra, isto é, o Caos, estava inútil e vazia; e com mais propriedade se exprime, porque, diz, estava confusa e selvagem, isto é, oculta; e era como que um abismo de muitas águas tenebrosas, sobre o qual soprando

---

<sup>64</sup> Também conhecido como Filo, o Judeu, Fílon de Alexandria (25 a.C. - 50 d.C.) era um judeu helenista que produziu diversos comentários sobre o Pentateuco, unindo em suas interpretações o ensino mosaico e a filosofia grega. Propôs a hipótese de que a tradição mosaica e o ensino da Torá influenciaram a filosofia de Platão.

<sup>65</sup> Sobre as possíveis relações entre Platão e Moisés há uma gama de autores como Filon de Alexandria, Clemente de Alexandria, Aurélio Ambrósio, Aurélio Agostinho, que sustentam a influência religiosa sobre o fundador da Academia durante suas viagens ao Egito. Sobre o tema ver: McEvoy, J. *Platon et la sagesse de l'Égypte*. Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, 1993. Disponível: <https://kernos.revues.org/pdf/550>

como faz sobre um pélago um vento impetuoso, que torna claras as águas tenebrosas, intimas e ocultas, arrancando-as para fora e provocando a seguir uma inundação, assim fez o divino Espírito, que é o Sumo Intelecto, repleto de “Ideias”. Este, comunicando-se ao tenebroso Caos, criou nele a luz por extracção das substâncias ocultas iluminadas da ideal formalidade, e no segundo dia pôs o firmamento, que é o céu, entre as águas superiores, que são as essências intelectivas, águas supremas do abissal Caos, e as águas inferiores; que são as essências do mundo inferior, gerável e corruptível. Assim dividiu o Caos em três mundos: intelectual, celeste e corruptível. Depois dividiu no inferior os elementos *água* e *terra*, e, posta a descoberto a terra, fê-la germinar ervas, árvores e animais terrestres, voláteis e aquáticos; e em seguida, no sexto dia, no fim de tudo, criou o Homem. Deste modo, sumariamente exposto, interpretam o texto estes da criação moisaica, e pensam que indica que o Caos existiu, confuso, antes da criação, e foi pela criação distribuído por todo o universo. (ABRAVANEL, 2001, p. 288-289)

Segundo Sofia, esta é uma forma agradável para fazer de Platão um seguidor de Moisés e constá-lo no número dos cabalistas. Esta possibilidade se dá também quando Leão Hebreu argumenta pela comunhão de opiniões entre Platão e Aristóteles, com leves diferenças, tentando aproximá-los da interpretação mosaica. Sem citar em que obra Platão e Aristóteles formam lidos, Fílon confirma esta intenção interpretativa:

O próprio Aristóteles confessa que a tese segundo a qual antes deste mundo houve outro, e outro há-de haver depois deste, e assim por diante em sucessão contínua, todos feitos por mão eterna, é mais razoável do que a opinião segundo a qual este mundo teve princípio, e antes dele não houve coisa alguma; porque aquela admite uma eterna ordem sucessiva na geração do mundo e reconhece que, do nada, nada se faz, e esta outra o não significou; de forma que, contra aquela opinião, não têm, cabimento os seus mais fortes argumentos, como o que, de nada, nada se faz, e que a matéria primeira não pode ser feita ou gerada “*ex novo*”, porque Platão admite e pressupõe aquelas proposições, e ainda os dois argumentos teológicos acerca da obra divina: que deve ser eterna como o é o Opífice, e que igualmente eterno deve ser o fim da sua obra, que é bom. Platão admite estas duas proposições, pela parte que toca ao agente divino; mas diz que Deus outorga a sua eternidade ao que é capaz de a fruir, como é o Intelecto, no qual estão as “Ideias”, e a matéria primeira, que é o Caos: pois um é puro acto e forma, o outro é pura potência e matéria de todo informe; um é pai universal de todas as coisas, o outro é mãe comum a todos. Só estes puderam participar da eternidade divina, por terem sido produzidos por Ele “*ab aeterno*”; mas os filhos deles, feitos e formados por Deus por intermédio destes dois pais, como o é o universo todo e cada uma das suas partes, não são idóneos à eternidade, porque tudo o que é feito é formado - ou seja, composto - de matéria do Caos e de forma da “ideia” intelectual, e é inevitável que tenham princípio e fim temporal, conforme o que já te disse. De forma que a obra e a finalidade da criação divina foram eternas nos primeiros pais do mundo, mas não no mundo individualmente formado, e foram eternas na eterna sucessão de muitos mundos, assim como Aristóteles supõe que no mundo inferior

nenhum dos seus indivíduos é eterno, e que a geração e matéria primeira deles é eterna. (ABRAVANEL, 2001, p. 289,290)

Desse modo, o que se tem neste ponto da argumentação de Leão Hebreu é que sua teoria, segundo a qual Platão e Aristóteles estavam concordes de que embora eternos fossem os pais - Ideias e Caos -, o mundo, fruto dessa união de amor, possui princípio temporal, ou seja, fora criado *ex novo*. E o mais importante para as considerações desta pesquisa é que uma tal mensagem equipara o mundo sensível à segunda tríade sefirótica cabalista,<sup>66</sup> como se vê:

<u>Mundo Sensível</u>	
Ensino da Cabalah	<p>S5 GEBURAH/DIN/PAHAD FORÇA/JUSTIÇA/TEMOR ISAQUE</p> <p>S4 GEDULLAH/HESED GRANDEZA/MISERICÓRDIA ABRAÃO</p> <p>S6 TI'FERET BELEZA JACÓ</p>
Interpretação de Leão Hebreu	<p>S5 CAOS / GAIA / TERRA</p> <p>S4 IDEIAS / URANO / CÉUS</p> <p>S6 UNIVERSO / SATURNO / CRONOS</p>

Deste modo, relaciona-se a segunda tríade sefirótica com a exposição de Leão Hebreu. O mundo sensível representado pelos conceitos de ideias / caos / universo alinha-se à correspondência cabalística gedullah / geburah / ti'feret. Explica Goetschel:<sup>67</sup>

Em *Gedullah*, a Grandeza, também denominada *Hesed*, “graça”, revela-se a bondade absoluta de Deus, enquanto que *Geburah*, o rigor, é o instrumento

<sup>66</sup> Explica a Jewish Encyclopedia: “A segunda tríade da Sefirot é de característica moral, consequentemente, Azriel chama-a de “alma do mundo” e os cabalistas posteriores de עולם מורגש (“o mundo sensível”);” Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

<sup>67</sup> O pensamento em sua tripla manifestação novamente produz princípios contrastantes; nomeadamente: Hesed (חסד = “misericórdia”), o masculino, princípio ativo, e Din (דין = “justiça”), o feminino, princípio passivo, e também chamado Pahad (פחד = “temor”) e Geburah (גבורה = “força”), o qual combina um princípio comum, Tif'eret (תפארת = “beleza”). Os conceitos justiça e misericórdia, contudo, não devem ser tomados em seu sentido literal, mas como designações simbólicas para expansão e contração da vontade. A soma de ambos, a ordem moral, aparece como beleza. Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.



da justiça divina e representava consequentemente a contrapartida *Hesed*. A sexta *sefirah*, *Tif'ert*, “beleza”, igualmente chamada *Rahamim*, realiza a síntese entre as duas modalidades que a precedem e rege com elas a ordem ética, assim como as três primeiras entidades articulam a esfera da intelectualidade. (GOETSCHEL, 2010, p. 92)

A resposta à pergunta sobre quando nasceu o amor conduz à afirmação sobre a origem do primeiro amor.

FÍLON - O primeiro amante é Deus, que conhece e quer; o primeiro amado é o próprio Deus, suma Beleza.

SOFIA - Logo, o primeiro amor é de Deus a si mesmo.

FÍLON - Sim, com certeza.

(ABRAVANEL, 2001, p. 291)

As reflexões sobre o primeiro amor que engendra as Ideias supremas para geração do mundo permite oportunidade para Fílon responder a Sofia sobre a multiplicidade do ser divino:

(...) n'Ele é tudo uma coisa o amante, o amado e o próprio amor: embora os contemos por três, e digamos que o amante se enferma do amado, e que de ambos, como de pai e mãe, deriva o amor, tudo é uma simplicíssima unidade e essência, ou natureza, em modo algum divisível nem multiplicável. (ABRAVANEL, 2010, p.291)

Depois de defender a triunidade numérica do ser divino, Fílon enfatiza o papel do intelecto humano, que embora limitado para compreender a Divindade é necessário para o entendimento da trina natureza amorosa - amado, amante, amor -, cuja forma divina se imprime em nós, e tem relação entre Adão e Eva, ou seja, a experiência humana, como éctipo para se entender a natureza divina, seu arquétipo.

(...) na Divindade, a Mente - ou sapiência amante- provém “*ab aeterno*” da Beleza amada, e o amor de ambos nasceu “*ab aeterno*” do Belo amado, como de pai, e do Sapiente ou seja, amante, como de mãe. E digo que o Amante foi “produzido”, não já que nasceu, porque não teve ambos os pais necessários para que nascesse, mas sim um único antecessor, como a mãe, Eva foi produzida de Adão, e o Caos e a matéria, mãe comum, do intelecto divino, que é pai universal; mas do Amor digo que “nascem”, porque foi engendrado de pai amado e de mãe amante, como de Adão e Eva todos os homens, e do intelecto e da matéria o mundo todo. (ABRAVANEL, 2010, p. 294)

Leão Hebreu faz a distinção entre amor intrínseco, que é uma só coisa com Deus, restrito à relação da triuna natureza amatória - amado, amante, amor -, e o amor extrínseco, também chamado primeiro amor, por meio do qual o mundo foi feito ou produzido, e “nasceu quando nasceu o mundo, pois que, sendo ele causa do nascimento do mundo, a causa própria e imediata há-de existir juntamente com o efeito, e o efeito juntamente com a causa” (ABRAVANEL, 2010, p. 295).

### 3.3. O PRIMEIRO AMOR

Segundo Fílon, por amor à sua própria Beleza, Deus deseja fazer nascer filho à sua semelhança, e surge assim o primeiro amor. Este foi seu primeiro amor extrínseco, com o qual o mundo foi produzido (ABRAVANEL 2001, p.295). O primeiro amor no tempo, extrínseco a Deus, é aquele que é causa da união entre as Ideias e o Caos, fazendo nascer o Mundo, ou Universo (*kosmos*). O amor arquetipo existente na Divindade, mundo inteligível, reproduz-se em modelo fecundo na tríade seguinte, no mundo sensível, de modo que com o mundo nasce também uma relação de amor tríplice.

Por intermédio destes dois, na sua qualidade de primeiros instrumentos engendradores, Deus, com amor desiderativo, criou, enformou e matizou o mundo todo, à semelhança da Beleza, ou Sapiência, ou Essência divina. Foi também meio naquela criação um outro, um segundo amor, além do divino extrínseco: o do Caos para com o Intelecto, como de mulher para com o seu marido, e, reciprocamente, do Intelecto para com ela, como de marido para com a mulher, mediante o qual foi engendrado o mundo. Também outro, terceiro amor, foi necessário na criação e no ser do mundo, e é o amor que todas as suas partes têm, uma para com outra e com o todo, conforme largamente te expliquei quando falamos da unidade do amor. (ABRAVANEL, 2001, p. 296)

Aqui, novamente, são respondidas implicitamente questões referentes à subordinação e à multiplicidade do amor. Alegando que esses três amores nasceram quando nasceu o mundo, portanto, quando seus pais nasceram conjuntamente, Fílon refuta a lógica de Aristóteles para a eternidade do mundo, mas também não acompanha Platão quanto à eternidade dos pais do mundo, preferindo aconselhar Sofia a “acreditar que o amor divino extrínseco e o mundano intrínseco, os quais são os primeiros amores depois de Deus, nasceram quando o mundo foi criado por Ele do nada” (ABRAVANEL, 2010, p. 296).

Assim como anteriormente, enquanto respondia sobre quando nasceu o amor, Leão Hebreu conduziu Fílon e Sofia para uma digressão onde discorreram sobre a origem da matéria e sua eternidade ou temporalidade do mundo, aqui também o autor propõe reflexões paralelas que robustecem sua Teoria do Amor. Desta vez, debate-se sobre a Beleza e sua relação com o conhecimento, bem com sua presença ou ausência nos inferiores.

Vencida a etapa anterior no desafio de elucidar a origem do amor, Fílon passa a responder a Sofia sobre seu terceiro questionamento, qual seja, onde nasceu o amor. Questionamento que não se restringe em saber a procedência, posto que é certo que “foi em Deus que nasceu o amor” (ABRAVANEL, 2010, p. 297), o amor extrínseco, que deu origem ao amor mundano, intrínseco. Sofia quer saber precisamente em que parte do mundo criado o amor nasceu, se na corruptível, na celeste ou na angélica. Fílon é específico em responder que “o amor nasceu primeiramente no mundo angélico e daí foi participado ao celeste e ao corruptível” (ABRAVANEL, 2010, p. 297). Conforme sua tese, o amor não está *na*, mas procede *da* beleza, estando o amor em quem faz falta e desejo. Fílon identifica que a falta de beleza causa o amor e seu desejo, e quando esta beleza é pré-conhecida do amante, que a deseja por falta e entende suas perfeições e bondade, “então a deseja para a gozar, e quanto mais claro é no amante o conhecimento, tanto mais intenso é o desejo e mais perfeito o amor” (ABRAVANEL, 2010, p. 298).

Ora, se o conhecimento mais perfeito se encontra no mundo angélico, é aí onde o amor é mais perfeito e onde teve sua primeira origem. No mundo inferior é grande a falta de beleza e o conhecimento é nulo. No entendimento de Fílon, quanto mais excelente foi a beleza, mais é cognoscitiva por si mesma. Assim sendo, o amor e o desejo só existe ali se for por reflexão de si mesmo. Este é um conhecimento elevado, presente apenas na suma Beleza. Abaixo da suma Beleza existe outro tipo de conhecimento, que se move pela ausência de conhecimento da beleza. Esta falta de beleza gera o amor e o desejo em todas coisas inferiores. Assim, recapitulando, o amor procede da beleza e nasce do desejo de sua falta (ABRAVANEL, 2010, p. 298). Essa reflexão conduz ao questionamento sobre as relações de distanciamento e aproximação entre Criador e criatura, entre modelos perfeitos, infinitos e atemporais e os simulacros dessa perfeição, finitos e existentes no tempo. Assim como o mundo inteligível agiu como modelo para o mundo sensível, Sofia e Fílon discutem sobre o limite da beleza que o imenso Belo transmite às criaturas, pois “a beleza infinita do criador pinta-se e configura-se na beleza finita criada, tal como bela figura no espelho; nem por isso a

imagem se comensura com o divino configurado, mas será precisamente o seu simulacro, sua aparência, a sua imagem” (ABRAVANEL, 2010, p. 306).

O entendimento de que maior falta sente, maior carência de beleza possui, quem mais a conhece, levará à conclusão de que o mundo angélico é mais carente de beleza, por conhecê-la mais, e isto conduzirá o diálogo à comparação entre o conhecimento da beleza no mundo angélico e no mundo corruptível. Por gradação, o mundo angélico passa a ser modelo de avaliação do mundo corruptível. E neste, o homem é o único instrumento de interpretação do conhecimento da Beleza. Da epistemologia à antropologia, a Teoria do Amor de Leão Hebreu desdobra-se em mais uma camada da sabedoria teologal mosaica. Afirma Fílon:

(...) no mundo corruptível não há conhecimento claro da suma Beleza divina, porque esta se não pode ter senão por intelecto em acto, separado da matéria, o qual é espelho apto á transfiguração da beleza divina. Esse intelecto não se encontra no mundo inferior, porque os elementos mistos desprovidos de alma, plantas e animais, não possuem intelecto; o homem, que o possui, tem-no potencial, capaz de entender as essências corpóreas captadas pelos sentidos, e o mais se pode levantar, quando nutrido de verdadeira sabedoria, é chegar ao conhecimento das coisas incorpóreas mediante as corpóreas, (...), ora da mesma maneira o nosso intelecto humano vê nas coisas corpóreas as incorpóreas, e embora conheça que a causa primeira é imensa e infinita, conhece-a pelo seu efeito, que é o universo corpóreo, e pela obra conhece o Mestre; (...). (ABRAVANEL, 2010, p. 309)

Observa-se que a construção literária de Leão Hebreu abre espaço para o entendimento do homem como intérprete das formas incorpóreas à medida em que passa a conhecer o universo corpóreo. O conhecimento de um levará ao outro. Assim, o homem como microcosmo do universo passa a ser seu intérprete à luz das formas corruptíveis. Ressalte-se, também, que este conhecimento se dá por meio da copulação do intelecto humano com o intelecto apartado da matéria existente no mundo angélico. Isto ocorrendo, o intelecto humano já não o será nem potencial nem corpóreo; haverá de pertencer ao mundo angélico ou a um mundo intermediário entre o humano e o angélico.

Abre-se, com isto, o entendimento de que são quatro os graus intelectivos: humano, copulativo, angélico, divino; sendo que o humano subdivide-se potencial e hábito, tornando-se um quinto grau (ABRAVANEL, 2010, p. 310). Evocando a opinião do Filósofo, Fílon ressalta que tanto o mundo humano como o angélico não podem conhecer diretamente a suma Beleza, nem abarcá-la ou vê-la diretamente, mas que todo conhecimento é possível de forma mediada, visto que “pela copulação pode conhecer a essência do intelecto agente, cuja beleza

é finita; para ela dirige o seu amor e desejo, e por ela, ou nela, vê e deseja a Beleza divina como por um meio cristalino” (ABRAVANEL, 2010, p. 310). Apenas o intelecto angélico pode fazê-lo diretamente, e todas as copulações se dão sempre do grau inferior ao superior. Para além desta opinião que Fílon captura de Platão, a Sagrada Escritura judaica é posta como contraponto e ele argumenta que:

(...) a Sagrada Escritura mostrou-nos quanto mais alto pode voar o intelecto humano, quando por graça de Deus se torna profético e eleito da Divindade, pois nesse caso pode ter copulação diretamente com a Beleza divina como qualquer espécie dos Anjos. (ABRAVANEL, 2010, p. 311)

A partir deste ponto de reflexão, Judá Abravanel parte da exposição da Torá para considerar a finitude da criatura e suas impossibilidades frente à infinitude do Criador, á exceção de Moisés e outros profetas que copularam com a Divindade, estes na morte, aquele ainda em vida. Razão pela qual é possível entender que a Beleza infinita pode ser impressa na mente finita de Anjos e homens bem aventurados, “não já segundo a feição da sua infinidade, mas segundo a capacidade finita da mente que a conhece” (ABRAVANEL, 2010, p. 312). Depois de relacionar a esperança como impulso ao desejo e o amor, Fílon expõe a concepção platônica de um principio de amor humano, posto inferior aos deuses, e que instila nos humanos um amor que “não é posse nem perfeição de beleza, mas sim desejo dela, dada a sua falta” (ABRAVANEL, 2010, p. 316). “[Este é] o ‘*demon*’, cuja beleza está em potência em relação à dos Anjos, que está em acto;”. Segundo Platão, ao exemplo das Ideias que são princípios para as perfeições atuais, saberes e doutrinas humanas em ato, esses “*démons*”, inferiores aos deuses, são princípios para as potências, virtudes e paixões da alma.

A partir da reflexão sobre o Demiurgo<sup>68</sup> e seu papel na formação do mundo natural, Leão Hebreu prepara-se para expor os temas que compõem a terceira tríade cabalística que ele descreve nas entrelinhas do *Diálogo Terceiro*. Evocando a escola de Avicena<sup>69</sup> e Algazel<sup>70</sup>, e os ensinamentos de Moisés, Fílon explica que a Causa Primeira é o amado de todos acima de todas as inteligências motoras dos céus; sendo uma unidade sumamente simples, produz por si

---

<sup>68</sup> Como definiu Rodolfo Lopes, tradutor e introdutor do texto platônico: “(...) Como ‘construtor’, o demiurgo empreende uma actividade mimética. Ao criar o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo, assemelha-se em grande medida a um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha. Assim, põe os olhos nas coisas que se mantêm sempre iguais (as Ideias). Partindo deste conhecimento prévio, age sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois que antes estava desordenado (30a3-5).” (PLATÃO, 2011, p. 38,39)

<sup>69</sup> Avicena (980-1037), de nome árabe Ibn Sinã, era médico muçulmano nascido no Irã, notabilizado pelas contribuições nos campos da filosofia aristotélica e medicina.

<sup>70</sup> Algazel (1058-1111), teólogo e místico muçulmano, iniciador do Sufismo, ramo ortodoxo do islamismo.

mesma a primeira Inteligência motora do primeiro céu, de forma direta e por amor de sua própria beleza. Leão Hebreu, como se estivesse falando de coisas invisíveis enquanto descreve coisas visíveis e naturais, descreve uma sequência concatenada da relação entre as três Inteligências formativas da vida e seus respectivos orbes que rodam sem interrupção de forma circular e concêntrica nos céus. Estes, visíveis, são simulacros das Inteligências motoras, invisíveis, e carregam em suas almas conhecimento e amor respectivos à Inteligência e à suma Beleza que neles resplandecem. O movimento ininterrupto, circular e concêntrico que exercem é expressão de seu desejo de copulação com a suma Beleza, o que os tornarão sumamente felizes. De forma invisível, o relato de Leão Hebreu descreve o modo como as Inteligências são produzidas e como possuem dupla contemplação: a da beleza de sua causa, por meio da qual produz a Inteligência seguinte, e a contemplação de sua própria beleza, que resulta em amor e virtude para produzir seus respectivos orbes.<sup>71</sup> A única exceção é da primeira Inteligência, produzida diretamente da Causa Primeira, visto que se torna motora do primeiro céu que frui diretamente a visão e união divina “porque o seu amor se dirige directamente à Divindade, sua própria causa e fim entre todos dilecto” (ABRAVANEL, 2010, p. 317).

Aqui, como em nenhum outro trecho dos *Diálogos de Amor*, Leão Hebreu menciona a existência de dez<sup>72</sup> orbes celestes resultantes da produção amorosa e contemplação própria das Inteligências. Ressalta ainda que “o número das Inteligências motoras é, devido às suas almas, igual ao número dos céus (...).”(ABRAVANEL, 2010, p. 317). Destaque-se aqui o lugar e a importância do décimo orbe, a Lua, “o mais baixo dos motores” que, segundo os sábios, “pela contemplação da beleza da sua causa produz o intelecto agente, que é a Inteligência do mundo inferior, como disséssemos a alma do mundo” (ABRAVANEL, 2010, p. 317, 318).

A esta altura das reflexões, essa é a primeira referência à alma do mundo no *Diálogo Terceiro* como intelecto agente e Inteligência do mundo inferior, o que é por demais elucidativo da sabedoria teológica mosaica que Judá Abravanel encerra nos seus *Diálogos de*

---

<sup>71</sup> Comparece-se este ensino com *Timeu* (35a)

<sup>72</sup> Leão Hebreu ressalta que os gregos reconhecem oito orbes e os árabes, nove. Ele prefere crer em dez orbes, número “proposto pelos antigos hebreus e alguns modernos” (ABRAVANEL, 2010, p. 317). Moshe Idel registra que o entendimento da maioria dos cabalistas é que “o sistema das dez *Sefirot*, a partir do reino superior, é descrito em termos de emanção, em hebraico *Atzilut*, ou de expansão, *hitpaschetut*, processos que criam certa forma de cadeia, *schalschelet*, entre o mais alto reino divino e os mundos mais baixos que são produzidos pelas *Sefirot*” (IDEL, 2015a, p. 21).

*Amor*.<sup>73</sup> A alma do mundo, entendida no ensino platônico como formada antes da geração das partes do corpo do universo, “destinada a ser senhora e governar” (PLATÃO, 2010, p. 184) o demiurgo,<sup>74</sup> na linguagem de Judá Abravanel chamada de intelecto agente e Inteligência do mundo inferior, adquire nas entrelinhas do texto de Leão Hebreu a significação da décima *sefirah*, a malkhut. Esta é precedida pela última tríade cabalística que forma a árvore da vida: nezah / hod / yesod. Neste arranjo filosófico e teológico, a alma do mundo ocupa o lugar de conector das Inteligências superiores ao intelecto humano. É a alma do mundo que gerencia de forma providencial o amor de Deus em sua simplíssima e pura unidade junto ao mundo corporal, diverso, múltiplo e corruptível.<sup>75</sup> Segundo Judá Abravanel, interpretando Platão:

(...) esta última Inteligência é a que pela contemplação e pelo amor da sua própria beleza origina todas as formas nos diversos graus e espécies do mundo inferior, na matéria primeira, passando incessantemente duma forma a outra numa geração e sucessão ininterrupta, e pela contemplação e amor da beleza da sua Causa produz o intelecto humano, último dos intelectos, primeiro em potência: depois, iluminando-o, o reduz a acto e hábito sapiente, de modo que por força de amor e desejo se pode levantar até copular-se com o próprio intelecto agente e contemplar nele a imensa Beleza divina como no mais perfeito meio ou espelho cristalino, e nela atingir a felicidade com eterno deleite, como no fim supremo de todo o universo criado. De maneira que, tendo as essências criadas baixado de grau em grau, não só até ao último orbe, o da Lua, como ainda até à ínfima matéria primeira, esta volta a levantar-se com inclinação, amor e desejo de se aproximar da perfeição divina, da qual é a mais afastada, subindo de grau em grau pelas formas e perfeições formais: primeiro, às formas dos elementos; em segundo lugar, às formas dos mistos inanimados; em terceiro, às das plantas; em quarto, às

---

<sup>73</sup> A *Alma do Mundo* é referida por Leão Hebreu em diversas passagens do *Diálogo Terceiro* (Cf. ABRAVANEL, 2010, p. 342, 352, 355-362). No *Diálogo Segundo* ele iniciou a questão aqui tratada em forma resumida do que está aqui expandida, sempre em referência às potências da alma sensitiva, a potência de sentir e a de movimento, exercidas no cérebro por meio da alma do mundo, que provê e move os corpos (Cf. ABRAVANEL, 2010, p. 144). Anteriormente, por boca de Filon, Leão Hebreu registrou: “Ainda que não tenham em si próprios estas potências cognoscitivas, são orientados pela Natureza, que conhece e governa todas as coisas inferiores, ou seja pela *alma do mundo*, numa recta e infalível cognição das coisas naturais para manutenção das suas naturezas” (ABRAVANEL, 2010, p. 122). Para outras explicações, conferir nota 30 desta pesquisa.

<sup>74</sup> Cf. *Timeu* (34c)

<sup>75</sup> Recorro a um trecho significativo para este entendimento. Numa das três referências à *alma do mundo* no *Segundo Diálogo*, Leão Hebreu registra por boca de Filon: “Pelo que já se disse o poderás compreender facilmente. O sumo Deus com amor produz e governa o mundo e ajunta-o em união, porquanto, sendo Deus uno em unidade extremamente simples, é forçoso que o que procede d’Ele também o seja em total unidade; porque do uno, uno provém, e da pura unidade uma perfeita união. Mais ainda: o mundo espiritual unifica-se com o mundo corporal mediante o amor; nem jamais as inteligências separadas, ou anjos divinos, se uniriam com os corpos celestes, nem os enfermariam, nem seriam as almas que lhes dão vida, se os não amassem; nem as almas intelectivas se uniriam com os corpos humanos para os tornarem racionais, se as não obrigasse o amor; nem se uniria esta alma do mundo com este globo da geração e corrupção, se não fosse o amor. Mas ainda: os inferiores unem-se com os seus superiores, o mundo corporal com o espiritual, o corruptível com o eterno e o universo todo com o seu Criador mediante o amor que Lhe tem e o desejo de unir-se com Ele e santificar-se na sua divindade” (ABRAVANEL, 2010, p. 209).

espécies dos animais; em quinto, à forma racional humana em potência; em sexto, ao intelecto em acto ou em hábito; em sétimo, ao intelecto copulativo com a sua Beleza mediante o intelecto agente. Assim, os árabes fazem do universo uma linha circular, cujo princípio é a Divindade;<sup>76</sup> a partir dela, procedendo em cadeia de um para outro, chega até à matéria primeira, que é a mais distante dela, e deste ponto se vai elevando e gradualmente aproximando até acabar por voltar àquele ponto em que tem princípio, isto é, à Beleza divina, pela copulação do intelecto humano com ela. (ABRAVANEL, 2010, p.318)

Identificada como a Lua, a Alma do Mundo gerencia os corpos com a ministração de Netuno, Mercúrio e Apolo, “que são três princípios das potências do coro humano” (ABRAVANEL 2001, p. 182), que são, respectivamente, alma nutritiva, alma sensitiva, e “alma vital pulsativa” (ABRAVANEL 2001, p. 182).

Deste modo, este pequeno trecho do grande tratado exposto por Leão Hebreu relaciona o todo das argumentações postas até então. Levando em conta os gregos, na figura de Platão, sem desconsiderar os árabes, como adiante corrigirá Averróis por ignorar as obras nas quais Aristóteles não negou que as essências do universo estão coordenadas em cadeia entre o ser divino e o homem, Judá Abravanel homenageia o ensino dos antigos sábios judeus que propuseram o ensino da alma do mundo na estrutura teúrgico-teosófica da Cabala.

As ações do Demiurgo platônico para ordenar a matéria primeira já haviam sido consideradas no ordenamento da vida criada no modelo mosaico. A cadeia do ser que eleva de grau em grau as formas inanimadas à copulação com a suma Beleza por meio do intelecto agente, a alma do mundo, já estavam propostas na narrativa mosaica da criação do mundo.

O ponto comum nestas perspectivas é o homem, como intelecto inferior, como microcosmo do universo, é o único capaz de reinterpretar e possibilitar o retorno das formas inanimadas à plena felicidade copulativa com a Divindade.

A Beleza divina imprime-se de grau em grau, desde as Inteligências motoras até ao intelecto humano; “o amor se derrama do mundo angélico, de que nasceu, para o mundo celeste e o inferior, onde se torna comum a todo o universo criado” (ABRAVANEL, 2010, p. 320). Esta é a resposta de Fílon à terceira pergunta de Sofia. Com isto, à luz do conceito inicial de alma do mundo, por meio do qual a décima *sefirah*, Malkut, pode ser interpretada, cabe entender melhor a tríade cabalística que representa o mundo natural:<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Comparece-se esta afirmação com *Timeu* (36e)

<sup>77</sup> Comenta a Enciclopédia Judaica: “A última trindade nomeada da Sefirot representa dinâmica natural, nomeada como, o masculino Nezah (נֶצַח = “triunfo”), e o feminino Hod (הוֹד = “glória”). O primeiro estabelece-se para dar crescimento e o segundo para a dar força da qual procedem todas as forças produzidas no universo. Nezah e Hod unem-se para produzir Yesod (יְסוֹד = “fundação”), [que é] o elemento reprodutivo, a raiz de toda



Ensino da Cabalah	<b>Mundo Natural</b>	
	<p>S8 HOD GLÓRIA</p> <p>S9 YESOD FUNDAÇÃO</p> <p>S10 MALKHUT REINO/DOMÍNIO REI DAVI</p>	<p>S7 NEZAH ETERNIDADE/TRIUNFO</p>
Interpretação de Leão Hebreu	<p>S8 VÊNUS</p> <p>S9 AMOR INTELECTUAL</p> <p>S10 LUA / ALMA DO MUNDO</p>	<p>S7 JÚPITER</p>

O texto de Goetschel ajuda a entender o sentido de cada *sefirah*.<sup>78</sup>

*Netsah, Hod e Yesod*, isto é, a capacidade de aguentar, a majestade e o fundamento, são como os rebentos das três precedentes, todas juntas deságuam em *Malkuht*, o Reino, que recebe a influência das outras nove e rege por sua vez o mundo extradivino. (GOETSCHER, 2010, p. 92)

Encaminhando sua argumentação para encerramento do *Diálogo Terceiro*, Leão Hebreu tem três preocupações com as quais lidar: exemplificar como o amor preencheu o mundo inferior, como se deram suas formas gerativas corruptíveis, e como as formas inferiores voltaram-se à suma Beleza. Estas questões são postas enquanto Fílon responde à Sofia as duas perguntas restantes.

existência.”. Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

<sup>78</sup> Novamente a Enciclopédia Judaica: “(...) a terceira tríade constitui o mundo natural (עולם המוטבע), ou, como em Azriel, עולם הגוף, e na terminologia de Spinoza “natura naturata”). A décima Sefirah é Malkut (מלכות = “domínio”), aquela em que a vontade, o plano, e as forças ativas se tornam manifestas, a soma da atividade permanente e imanente de todas as Sefirot. A Sefirot em sua primeira aparência não são ainda as ferramentas dinâmicas adequadas, como foram, construindo e regulando o mundo do fenômeno, mas meramente os protótipos deles.” Disponível em: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/3878-cabala#anchor54>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

Explicando a origem dos *daimons*, *Timeu* (40d-41d) expõe a origem geracional desses seres, referindo-se aos deuses mitológicos gregos. Idêntica exposição faz Leão Hebreu (ABRAVANEL, 2001, p.321-323), preocupado em responder a quarta questão proposta por Sofia: de quem nasceu o Amor, quem e quantos são seus progenitores. Recorrendo à fala de Pausânias, Leão Hebreu evoca *O Banquete* (180d) para explicar seu entendimento de que a tríade sefirótica que compõe o mundo natural é formada pelo pai Júpiter, mãe Vênus magna e o Amor (ABRAVANEL, 2001, p. 323).

Persistindo na explicação, Leão Hebreu transcreve a tese platônica sobre a origem do gênero humano resultando no ensino sobre o surgimento do amor. Reinterpretando o mito do andrógino como encontrado em *O Banquete* (189d-191d), Leão Hebreu conclui dizendo que “o amor humano nasceu da cisão do homem e foram seus progenitores os seus dois meios, o macho e a fêmea, com vista à sua reintegração” (ABRAVANEL, 2001, p. 325). A partir disto, Judá Abravanel expressa outra importante característica de sua Teoria do Amor, qual seja, estabelecer que Platão teve por instrutor de sua filosofia o saber adquirido da Torá:

FÍLON - A fábula foi transmitida por um autor mais antigo do que os Gregos, isto é, da sagrada história de Moisés acerca da criação dos primeiros pais humanos, Adão e Eva.

SOFIA - Nunca ouvi dizer que Moisés tivesse fabulado disto.

FÍLON - Não fabulou tão pormenorizada e claramente, mas expôs concisamente a substância da fábula; e Platão tirou-a dele, ampliou-a e ornou segundo a oratória helênica, fazendo nisto uma confusa baralhada das coisas hebraicas. (ABRAVANEL, 2001, p. 325,326)

Com o fim de ‘desembaralhar’ o ensino hebraico mal compreendido por Platão, Leão Hebreu explica o texto da criação do homem à luz do ensino mosaico. Depois de relatar o sexto dia da criação como lido na Torá, Fílon ressalta a Sofia que quem desejar interpretar o sentido literal da criação do homem e da mulher, sem entender o sentido oculto do texto, cairá em contradição por dizer Moisés que “primeiro falou da criação dos dois em conjunto, e depois conta por extenso a maneira como a mulher foi feita dum lado do homem” (ABRAVANEL, 2001, p. 328). A explicação é que Deus criou o humano Adão, cujo nome hebraico quer dizer ‘homem primeiro’, contendo em si mesmo a fêmea, “e o texto esclarece isto quando no fim diz que Deus criou Adão macho e fêmea e pronunciou o nome deles,

Adão, que significou que só Adão continha os dois” (ABRAVANEL, 2001, p. 328).<sup>79</sup> Posto por Deus em sono profundo, Adão teve sua costela retirada, de onde foi formada a fêmea. Agora separados, macho e fêmea voltam a ser um pelo matrimônio e pelo coito. O conceito errado de que Adão foi desde o início formado de duas partes separadas, macho e fêmea, é uma inversão de sentido, fruto de errônea tradução da língua caldeia feita pelos comentaristas hebreus. Conclui Fílon: “Daqui tomou Platão a divisão do andrógino em dois meios separados, macho e fêmea, e o nascimento do amor, que é a inclinação que fica a cada uma das metades para se reintegrar com o seu complemento e readquirir a unidade carnal” (ABRAVANEL, 2001, p. 329). Preservando o respeito ao filósofo, Fílon reitera que apesar da interpretação errônea, Platão “antes pretende explicar a Sagrada História do que contradizê-la” (ABRAVANEL, 2001, p. 329).

Conforme entende Fílon, a divisão de Adão em macho e fêmea o levou a pecar e o pecado é a verdadeira amputação do homem. De fato, foi a separação do homem e da mulher que gerou em ambos a capacidade para o pecado, diferente de Platão que entendeu da história hebraica que o pecado estava no primeiro homem antes da separação (ABRAVANEL, 2001, p. 330). Repetindo que “o fim próprio do homem não é gerar, mas sim beatificar-se na contemplação divina e no paraíso de Deus” (ABRAVANEL, 2001, p.332), Leão Hebreu evoca o ensino de Aristóteles e entende que o homem, tendo se tornando mortal por causa do pecado, “socorreu-se com a geração do semelhante, para a qual Deus lhe deu possibilidade, a fim de que, de qualquer modo, a espécie humana não perecesse” (ABRAVANEL, 2001, p.332). A partir deste ponto, Leão Hebreu interpreta o estado beatífico do homem no Paraíso Terreal como unido em essência e equilíbrio da parte feminina, corpórea, imperfeita e passiva e a parte masculina, intelectual, perfeita e ativa. Tendo se inclinado às experiências corpóreas, que “desviam o intelecto dos conhecimentos em que reside a sua própria felicidade” (ABRAVANEL, 2001, p. 333), o homem se tornou mortal por meio da árvore do conhecimento do bem e do mal. Como de hábito, depois de exposta a versão platônica para as fábulas, seguida da correta explicação à luz da interpretação mosaica, Leão Hebreu passa a extrair o significado da fábula, ou seja, qual a mensagem que fica da filosofia reinterpretada pela sabedoria teológica mosaica. Neste caso, a separação de Adão em macho e fêmea, bem como a ruptura do andrógino, significam ambas interpretações que esta separação e ruptura

---

<sup>79</sup> Compare isto ao que disse o Alexandrino: “Após ter dado ao gênero o nome de ‘homem’, distinguiu as espécies de modo admirável, dizendo Moisés que Deus o tinha criado macho e fêmea, conquanto os particulares ainda não tivessem adquirido forma [*morphê*].” (FILON DE ALEXANDRIA, 2015a, p. 77)

ocasionam o nascimento do amor no mundo inferior, pois “qualquer meio deseja e ama a reintegração com o seu outro meio” (ABRAVANEL, 2001, p. 339). Intelecto e corpo não cuidariam um do outro se não fosse pelo amor e afeição que os impulsiona a isto. Reitera Fílon “(...) o intelecto inclinado para seu corpo como o varão para a fêmea, deseja e ama as coisas pertinente ao corpo, (...) o corpo, amando o intelecto como mulher ao marido, eleva-se desejando as perfeições dele (...)”(ABRAVANEL, 2001, p. 340).

A partir daí, Judá Abravanel inicia um extenso exame das propriedades da Alma do Mundo, também incluindo Vênus, Júpiter, Lua, e Demiurgo, elementos que estão presentes na última tríade sefirótica que compõe o mundo natural (ABRAVANEL, 2001, p. 344). Questões que preparam o leitor dos *Diálogos de Amor* para o ensino sobre o homem e sua importância para manutenção do edifício sefirótico. Neste ponto inicia-se uma reflexão sobre os progenitores do amor, entendendo Fílon que “o pai comum de todo o amor é o Belo e a mãe comum é o conhecimento do Belo” (ABRAVANEL, 2001, p. 345). Esse debate sobre o belo bom e agradável é fundamental para compreender-se o meio geracional no mundo inferior, sobretudo na formação do homem. A reflexão abrange o sentido de gravidez, pois “o amor é anseio de grávida por parir beleza semelhante ao pai, e este não é só amor intelectual, mas também sensual” (ABRAVANEL, 2001, p. 346). O objetivo primeiro da gravidez é a produção do Belo, semelhante àquele de quem engravidou a mãe; o objetivo final é alcançar a imortalidade. Concluindo: “o pai do amor é o Belo amado, e a mãe é o amante que o conhece e que, engravidada dele, ama e deseja parir um Belo semelhante, mediante o qual se une e frui perpetuamente a beleza viril” (ABRAVANEL, 2001, p. 347). A partir disto, Leão Hebreu expõe o percurso da beleza, desde o primeiro Belo que é o sumo criador do universo até alcançar todas as coisas criadas, que possuem beleza como prova da perfeição da obra que o sumo criador realiza nela. Para alcançar o mundo inferior, “a beleza requer mediania no corpo” (ABRAVANEL, 2001, p. 350), e chegando aos corpos por meio da participação dos incorpóreos, que lhes são superiores. Com isto, Leão Hebreu passa a considerar como a beleza dos corpos no mundo inferior procede das formas.

O *Diálogo Terceiro* inclina-se, então, para provar que as formas naturais dos corpos derivam sua origem incorpórea e espiritual da Alma do Mundo, tendo existido antes em maior essência, beleza e perfeição no primeiro Intelecto (ABRAVANEL, 2001, p. 355). Em tom platônico, Fílon assevera a Sofia: “mais bela há-de ser a IDEIA do objecto fictício na sua integralidade na mente do artífice, do que quando e acha desmembrada e distribuída no objecto” (ABRAVANEL, 2001, p. 356). As formas, no mundo inferior, encontram-se todas

na Alma do Mundo; ali elas têm sua origem incorpórea e espiritual, recebidas do Intelecto primeiro. Com isto, a Alma do Mundo encarrega-se em enformar a beleza nos corpos. Quanto aos corpos naturais, à medida que a alma racional se levantar favorável à forma e a ela se submeter, mais belos serão; quanto mais ela resistir à sua forma, mais feios serão (ABRAVANEL, 2001, p. 356). Com isto, entende-se que ‘graça’ é a beleza dos corpos inferiores naturais, recebida da sua forma substancial. Analisando *A Filosofia Portuguesa no Tempo de Camões*, o pesquisador Antônio Teixeira (1999, p. 125) interpreta essa graça divina a que se refere Leão Hebreu como um dos efeitos essenciais à parte mais baixa do mundo, consequência do conhecimento intelectivo superior; sem esse conhecimento não haveria vida eterna e o homem não poderia ser vivo e inteligente.

As belezas provindas do Primeiro Intelecto e da Alma do Mundo são adquiridas nos corpos por meio de dois simulacros respectivos: o da vista, que é a imagem da beleza intelectiva, feita em luz e apreendida pela luz; e o do ouvido que é “imagem da Alma do Mundo, porque consiste em concordância, harmonia e ordem” (ABRAVANEL, 2001, p.358). Explicando melhor:

(...) todas as belezas que a nossa alma racional conhece, introduzidas pelos sentidos corpóreas, são as belezas formais que a ALMA DO MUNDO tomou do Intelecto e distribuiu pelos corpos mundanos, e as belezas próprias com as quais ele configurou e enformou a nossa alma racional à sua imagem e semelhança” (ABRAVANEL, 2001, p. 360).

Ora, essas belezas corpóreas não são propriamente corpóreas, mas espelham a participação que o corpóreo tem no incorpóreo. Como disse Sofia, concordando com o que aprendeu de Fílon:

(...) o clarão que os espirituais infundem nos corpos inferiores, cujas belezas são deveras sombras e imagens das belezas incorpóreas intelectivas, - e que o bem da nossa alma está em ascender das belezas corporais às espirituais e pelas inferiores sensoriais conhecer as superiores belezas intelectivas. Mas, apesar de tudo isto, ainda estou com desejo de saber o que é esta “beleza espiritual” que torna belo cada um dos incorpóreos e se comunica também aos corpos, não só aos celestes em profusão, como também, em medida maior ou menor, aos inferiores e corruptíveis e ainda se participa, mais que a todos, ao HOMEM, e principalmente à sua alma racional e mente intelectiva. (ABRAVANEL, 2001, p. 364,365)

Destaque-se aqui a expressão “o bem da nossa alma está em ascender”. Ela antecipa o tema que ocupará as reflexões de Leão Hebreu ao final dos *Diálogos de Amor*. Questão que diz respeito à reintegração do homem com o Divino, na estrutura do edifício sefirótico.

### 3.4. O AMOR COMO PODER CRIADOR

Reinterpretando a teoria platônica das Ideias e suas reminiscências à luz da sabedoria teologal mosaica, comparando-a também com o ensino aristotélico quanto à essência e substância dos seres, Judá Abravanel explica a divergência entre eles, indicando onde erraram e acertaram:

(...) Aristóteles, que achou os filósofos já de todo afastados dos corpos pela doutrina de Platão, e convencidos de que toda a beleza, essência e substância estava nas *Ideias* e nada no mundo corpóreo; (...) achou por isso que já era tempo de moderar nisto o exagero que porventura, por ulterior desenvolvimento, viria a ultrapassar a baliza platônica, e demonstrou (como te disse) que há propriamente no mundo corpóreo essências e substâncias produzidas e causadas pelas *Ideias*, e que nele existem também verdadeiras belezas, ainda que dependentes das ideias mais puras e mais perfeitas. Enfim, Platão foi médico que tratou a doença com excesso, e Aristóteles o médico que com emprego da moderação conservou a saúde já trazida pela actividade de Platão. (ABRAVANEL 2001, p.369)

Como médico que era, Leão Hebreu soube entender a medicina necessária para tratar esta divergência. Bem como soube encontrar equilíbrio e equivalência entre as potências aristotélicas e as reminiscências platônicas, às quais reunidas e conciliadas em sua argumentação chamou de “formas latentes” (ABRAVANEL 2001, p.359,360). Com sua abordagem rica em representações, Judá Abravanel explica como o Intelecto divino, sendo uno e indivisível “multiplica-se idealmente nas partes do mundo causadas” (ABRAVANEL, 2001, p. 371), mantendo uma Ideia do Universo que encerra as Ideias parceladas e diversas, pois “a beleza do universo precede a beleza das suas partes” (ABRAVANEL, 2001, p. 371). Aqui Leão Hebreu segue *Timeu* (35a-b),<sup>80</sup> compreendendo em seu raciocínio o papel da Alma do Mundo na formação dos corpos particulares no mundo inferior. Tendo o Sol como

---

<sup>80</sup> Registra o *Timeu* (35a-b): “Entre o ser que é indivisível e sempre imutável e o ser que vem ser e é divisível em corpos, ele misturou uma terceira forma de ser composta dos dois primeiros, ou seja, do naturalmente idêntico e diferente, e, analogamente, ele o compôs a meio caminho entre aquele que entre eles é indivisível e aquele que é corporalmente divisível (...) Ora, quando o concurso do ser ele conseguiu mesclá-los e deles fez de três um, imediatamente se pôs a distribuir o todo dessa mescla em tantas porções quanto eram necessárias.” (PLATÃO, 2010, p.185)

simulacro do Intelecto divino, Leão Hebreu estende sua exposição para explicar a manifestação do Belo na criação do universo e presença nas partes do mundo inferior. Sua ênfase está em que “o Sumo Deus, não é Beleza, mas primeira origem da sua Beleza, e a sua Beleza, ou seja, aquela que primeiro emana d’Ele, é a sua Suma Sapiência, ou Intelecto e Mente ‘ideal’” (ABRAVANEL, 2001, p. 378). Introduzindo o rei Salomão na conclusão de seu pensamento, Judá Abravanel assimila a interpretação salomônica para a primeira frase da Torá estabelecendo que o princípio da criação é sabedoria. Continua Fílon:

(...) o mundo foi criado em virtude de Sapiência, e que a Sapiência foi o primeiro princípio criador, mas que o Sumo Deus criador, mediante a sua suma Sapiência, Primeira Beleza, criou e tornou belo todo o universo criado; de maneira que as primeiras palavras do sábio Moisés nos indicaram os três graus do Belo: Deus, Sapiência, e Mundo. (ABRAVANEL, 2001, p. 381)

Reunindo os ensinamentos salomônicos que formam as orações transcritas nos livros de Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, Leão Hebreu vai demonstrando que “Deus é Sumo Criador e sapiência é meio e instrumento pelo qual se realizou a criação” (ABRAVANEL, 2001, p. 381). A sabedoria teológica mosaica aproxima-se do seu núcleo de sentido. Por isto, depois de utilizar argumentos que atendem à quarta pergunta de Sofia, Fílon esforça-se agora para responder à quinta e última questão: qual é o fim universal para que nasceu o amor. Depois que se debruçou sobre a exposição do Intelecto divino, Leão Hebreu passou a tratar do outro extremo da sequência sefirótica, afinal, a resposta a Sofia exige uma reflexão sobre o homem. Nesta última etapa do *Diálogo Terceiro*, o pensamento de Aristóteles regerá as argumentações. A preocupação do autor está em mostrar que o amor tem três gêneros, como se entende da tripartição aristotélica da alma, quais sejam, o AMOR BESTIAL, representado pelo excesso às coisas corpóreas e deleitações carnis, o AMOR HUMANO, relacionado com as virtudes morais, comandando os atos sensórios do homem e moderando sua deleitação, formado de matéria corpórea e forma intelectual, e, por fim, o AMOR DIVINO, composto do amor da sapiência e dos conhecimentos eternos, “sendo todo intelectual, honesto e todo formal, sem intervenção de matéria alguma corpórea, chama-lhe ‘divino’ porque nisto só os homens são participantes da divina beleza” (ABRAVANEL, 2001, p. 396).

Conforme disse Fílon, “o mundo foi produzido pelo Sumo Criador mediante o amor” (ABRAVANEL, 2001, p. 397), e o fim que almeja este amor não é conseguir beleza faltante ao amante, nem se unir ao amado, “mas sim o de granjear ao amado a maior perfeição, da qual

este teria falta se a não conseguisse pelo amor do amante, e para o divino Amante se deleitar na beleza maior que o amado universo possa ganhar mediante aquele divino amor.” (ABRAVANEL, 2001, p. 397, 398). Pretende o amor “que o inferior atinja o maior grau de perfeição e beleza, em cuja união com o amado o amante se deleita: esta deleitação do amante na perfeição do amado é o fito do amor do amante” (ABRAVANEL, 2001, p. 398).

Recorrendo às causas aristotélicas para explicar as intenções da Divindade, Leão Hebreu lembra que o Sumo Deus, tendo sido CAUSA EFICIENTE do mundo em produzi-lo, e CAUSA FORMAL em conservá-lo, mostra-se também “CAUSA FINAL em reconduzi-lo a si mesmo, como à última perfeição e finalidade, mediante os actos perfectivos do próprio universo” (ABRAVANEL, 2001, p. 399).<sup>81</sup> Com isto, há que se notar que, primeiro, Judá Abravanel ao final do *Diálogo Terceiro* não se utiliza mais de alegorias ou interpretações de fábulas mitológicas gregas. Todo seu raciocínio se volta à personalidade do Criador, Sumo Deus, sustentador da criação. A linguagem é abertamente teológica de expressão judaica. A mensagem das entrelinhas começa a ser substituída por palavras objetivas em sua filosofia religiosa. Segundo, seu esforço agora é demonstrar que depois de todo o arrazoado anterior, seu leitor pode visualizar todo o edifício sefirótico e perceber que a suma Beleza tratada até então está a percorrer um rumo descendente em busca de que seja exaltada sua maior perfeição na copulação com os entes inferiores. A Beleza anseia por parir o Belo no Universo, por isto desce até sua base para copular com a forma intelectiva superior entre os inferiores. E, por último, o diálogo entre Fílon e Sofia conduzirá o leitor a encontrar o homem na base da árvore sefirótica, sendo ele o microcosmo do universo e fim universal do amor.

No *Diálogo Terceiro*, Leão Hebreu descreve o movimento do ser paternal até o mais baixo ser, com o fim de estabelecer um laço produtivo com a matéria primeira. Como explica Fílon:

(...) o amor tem origem no Primeiro Pai do universo e sucessivamente vem descendo dele paternalmente, sempre de maior a menor e de perfeito a imperfeito, e mais propriamente, de mais belo a menos belo, para lhes infundir a sua perfeição e participar-lhes a sua beleza tanto quanto possível; e acontece que ao longo dos graus dos entes, tanto no mundo angélico como no celeste, cada um deles com amor paterno causa a produção do seu sucessivo inferior, participando-lhe o seu ser ou beleza paterna, ainda que em menor grau, conforme convém; e assim por ordem em todo o primeiro

---

<sup>81</sup> Sobre a perfeição do mundo criado, enquanto interpreta Gênesis 2.8 em comparação com *Timeu* (92c), Fílon de Alexandria observa o papel da sabedoria divina na criação do paraíso: “(...) como disse Platão, o Criador é a maior e a suprema causa, enquanto o mundo é a mais bela das coisas criadas” (FILON DE ALEXANDRIA, 2015b, p. 61).



semicírculo até ao Caos, grau ínfimo dos entes. Daí começa o amor a ascender no segundo semicírculo, de inferior para superior e de imperfeito para perfeito, até chegar à sua perfeição, e do menos belo para mais belo, a fim de fruir a sua beleza: com efeito, a matéria primeira naturalmente deseja e apetece as formas elementares como belas e mais perfeitas, as formas elementares as mistas e vegetáveis, as vegetáveis as sensíveis, e as sensíveis amam de amor sensual a forma intelectual; e esta, com amor intelectual, do acto de intelecção dum inteligível menos belo ascende a outro mais belo, até ao último acto intelectual do sumo inteligível divino com o último amor da sua suprema beleza. Com isto, o círculo amoroso completa-se no Sumo Bem, último amado, que foi o primeiro amante, pai criador. (ABRAVANEL, 2001, p.404,405)

Na Teoria do Amor de Judá Abravanel o Amor Intelectual é elemento de passagem entre a forma intelectual mais elevada do mundo inferior, cujos corpos foram enformados em Beleza pela Alma do Mundo, e o início da escala do ser ascendendo ao Intelecto divino. Na interpretação mitológica de Leão Hebreu, o Amor Intelectual é identificado com a Diana, sendo filho de Júpiter e Vênus. No ensino cabalístico exposto por Fílon, o Amor Intelectual está relacionado à nona *sefirah*, *Yesod*, conectada a *Netzah* e *Hod*. sétima e oitava *sefirot*, respectivamente.

Em conformidade com o ensino platônico de *Timeu* (30c), Leão Hebreu constrói seu texto para provar que o mundo inferior fora estabelecido à semelhança “mais estreitamente do que qualquer outra coisa àquele ser vivo do qual são partes, tanto individualmente quanto universalmente, todos os demais seres vivos” (PLATÃO, 2010, p. 180,181).<sup>82</sup> Como disse Fílon, “o amor divino é inclinação da sua belíssima Sapiência para sua imagem, isto é, para o universo por ele produzido, com retorno deste à união da sua imagem com Ele próprio, e do universo, seu produzido, com o Produtor” (ABRAVANEL, 2001, p. 408). O ser humano como microcosmo do universo é um ensino fundamental nos *Diálogos de Amor*.

Numa mensagem que se coaduna com o tempo renascentista de sua escrita, Leão Hebreu tenta provar que Platão elaborou sua filosofia grega interpretando os ensinamentos

---

<sup>82</sup> Além do modelo cabalístico teúrgico-teosófico, Moshe Idel (2015a) identifica mais dois que representam o agir do homem com as manifestações do divino, o modelo extático e o modelo mágico-talismânico. O primeiro tem sido abordado até aqui nesta pesquisa e enfatiza o estudo das *sefirot* para mediar a presença do divino no mundo extradivino. O segundo tem sua ênfase no êxtase da experiência humana, assumindo como legítimos os eventos que enfatizam as experiências paranormais. Presente no misticismo judaico a partir do séc. XIII, sobretudo nas escolas dos Rabis Iossef Karo e Isaac Luria, o modelo extático resultou posteriormente no forte hassidismo polonês. “A abordagem extática assume que o cabalista pode usar a linguagem e os textos canônicos com o fito de induzir uma experiência mística, mediante a manipulação de elementos de linguagem, junto com outros componentes das várias técnicas místicas” (IDEL, 2015a, p. 31). O terceiro, resultante dos dois modelos anteriores, ressalta a influência mágica no misticismo judaico, fazendo uso da língua hebraica “como uma técnica para puxar para baixo a força espiritual, (...) [entendendo que] toda e qualquer *sefirá* possui força espiritual própria” (IDEL, 2015a, p. 34). Este é o modelo utilizado nos escritos de I. Alemanno, S. Alcabez e Rabi Moisés Cordovero.

recebidos pelos sábios judeus. Falta interpretar que, conforme o ensino cabalista, o homem exerce papel primordial na reestruturação das forças do edifício sefirótico.<sup>83</sup> Considere-se o que disse Goetschel:

(...) existe uma criatura que, mais do que as outras, tem a capacidade de unir tudo o que existe à sua causa primeira: o homem. Entre todos os seres, o homem é aquele feito à imagem da totalidade do mundo sefirótico, da mesma forma que inversamente o conjunto das entidades constitui a figura do homem do alto. Ele ocupa igualmente esse lugar privilegiado porque sua alma é de origem divina e constitui a substância da qual seu corpo é apenas envelope. (GOETSCHEL, 2001, p. 94)

Essa consciência restauradora da Cabala é exercida somente pelo homem em duas ênfases fundamentais: a interpretação da Torá e a prática das orações.<sup>84</sup> Estes dois elementos compõem o *ethos* sefirótico. A convicção de Judá Abravanel em alicerçar sua Teoria do Amor no estudo das formas cabalísticas expressa o modo como crê ser a Torá o método interpretativo da realidade por excelência. Em correspondência com a tripartição aristotélica, podem ser encontrados três níveis de entendimento da Torá: primordial, escrita e oral. “Nos pormenores, os cabalistas fazem corresponder a Torá primordial a *Hokhmah*, a Torá escrita a *Tif’eret* e a Torá oral a *Malkhut*” (GOETSCHEL, 2010, p. 95, n.48).<sup>85</sup> Para os cabalistas, a Torá é o instrumento pelo qual o homem exerce seu potencial cósmico. Novamente Goetschel:

---

<sup>83</sup> Em crítica ao pensamento de Alemanno, Moshe Idel registra em sua análise algo que nos é fundamental compreender sobre o homem segundo a Cabala: “(...) a doutrina das *sefirot* inclui uma concepção acerca do dinamismo interior da Divindade, juntamente com as tensões e crises internas que esse dinamismo envolve e o papel que o homem desempenha no aperfeiçoamento e na restauração do sistema sefirótico.” (IDEL, 2015b, p.505,506)

<sup>84</sup> Analisando o uso que cabalistas como Alemanno e R. Moisés Cordovero faziam de termos mágicos para acessar o grau de pluralidade da essência divina, Moshe Idel, registra que, “embora aceito por alguns cabalistas, o modelo mágico-talismânico foi modificado em dois pontos principais: o teológico, na realidade o plano teosófico suplantou o astrológico-celestial, enquanto as práticas mágicas eram substituídas, em alto grau, pelos ritos judaicos e, em particular, pelo uso ritualístico da língua hebraica: na prece e no estudo” (IDEL, 2015a, p.35). Destaque-se a ênfase nas orações e no estudo da Torá como prática cabalística de sentido mágico.

<sup>85</sup> Considere-se o que disse Elliot Wolfman em seu artigo *A Hermenêutica da Experiência Visionária*: “Dos vários níveis de interpretação da Torá, o mais profundo é aquele que vê o texto como um *corpus symbolicum* do mundo divino. Cada palavra da Escritura é potencialmente um símbolo da vida divina e como tal participa nesta. A exegese cabalística, em consequência, é uma forma de experiência reveladora, porque o estudo da Torá não somente produz uma experiência visionária, senão que ela mesma constitui a dita visão. (...) A Torá, em sua essência mística, não é outra coisa mais do que o Nome divino, o Tetagrama, que em si mesmo compreende a estrutura teosófica das dez gradações. Portanto, a Torá (concebida misticamente) é idêntica a Deus. Não obstante, essa premissa tácita é claramente o princípio fundamental que jaz atrás de quase cada palavra do *Zohar*; fica claramente explícito em um lugar que ‘o Sagrado, louvado seja Ele, é chamado a Torá’ ” (WOLFSON, 2015, p. 328). O resultado dessa estreita identificação da Torá como uma forma material de Deus produz aquilo que Goetschel chama de “polissemia do Absoluto” (GOETSCHEL, 2010, p. 95), por meio da qual são legitimadas as milhares de interpretações da Torá.

A Torá é também definida como uma totalidade, como um organismo vivo. Portanto, ela corresponde de um lado a essa totalidade que é o mundo da emanção, e de outro ao todo do homem. A cada preceito liga-se a um membro do corpo humano e a um princípio espiritual no alto. É pela observância dos preceitos que o homem pode então movimentar o mundo superior. O estudo da Torá e a realização das práticas conduzem o homem ao objetivo final possível de sua existência: a *debbekhut*, adesão a Deus. (GOETSCHEL, 2001, p. 95)

Com isto, entende-se que o fim universal do amor de estabelecer a intimidade entre Criador e criatura, como considerado por Leão Hebreu nos *Diálogos de Amor*, tem no estudo da Torá uma etapa fundamental. A ‘adesão a Deus’ de que fala Goetschel é a união copulativa<sup>86</sup> que Judá Abravanel defende ter acontecido com Moisés, Arão e outros mencionados na Sagrada Escritura (ABRAVANEL, 2010, p.237).

Somadas à interpretação da Torá estão as preces, as santas orações. Sendo um recurso imprescindível para elevação espiritual, a prece “é concebida como uma ascensão do homem aos mundos espirituais pela interpretação da *kawwanah*, da intenção mística” (GOETSCHEL, 2010, p. 95). A leitura do texto sagrado permite ao homem retorno ao caminho pelo qual, o mundo foi criado. A vontade humana elevada no ritual das preces em que os nomes divinos são revelados misticamente ficará conformada à vontade divina, esta suplantará aquela. “Os cabalistas reconhecem nesta busca a consecução de etapas que inspiravam os antigos profetas e quase identificam, portanto, os místicos com os profetas” (GOETSCHEL, 2010, p. 95). É neste sentido que Moshe Idel menciona estudos do sábio Isaac Abravanel sobre a prática litúrgica do rei Salomão, que teria escrito mil e cinco cânticos sagrados para obter emanções de anjos ministradores, mas que escrevera o Cântico dos Cânticos unicamente a Deus, sendo esse o mais sagrado de todos os cânticos (IDEL, 2015b, 497,498).<sup>87</sup> Assim, percebe-se que, para os cabalistas, com a utilização conjunta da leitura da

---

<sup>86</sup> Como enfatizou Wolfson: “Em qualquer lugar, àqueles que estejam dedicados ao estudo da *Torá* se lhe denomina ‘camaradas do Divino, louvado seja Ele, e a Comunidade de Israel’, isto é, *Tiferet* e *Schekhiná*, pois quando eles pronunciam as palavras da interpretação, ‘aderem às asas’ da *Schekhiná* e suas palavras ‘são criadas e habitam no seio do Rei’ ” (WOLFSON, 2015, p.327).

<sup>87</sup> No artigo *Schekhiná, a Virgem Maria e o Cântico dos Cânticos*, Arthur Green (2015, p.175-241) desenvolve a tese de que a reflexão sobre o papel feminino no divino, representado pela *schekhiná* e identificada no edifício sefirótico como *malkhut*, estava inserida no debate do *eros* sagrado pela mensagem do Cântico dos Cânticos e seria uma reação de cabalistas do séc. XIII ao culto à Maria na igreja ocidental. A segunda tríade sefirótica *hesed-guevurá-tiferet* são associadas a Abraão, Isaque e Jacó; *malkhut* ou *schekhiná* representa o Rei Davi, “a encarnação pessoal da *schekhiná*, [e] é o complemento deles” (GREEN, 2015c, p.213).

Torá e o exercício litúrgico das orações, o homem consegue percorrer o edifício sefirótico<sup>88</sup> e fazer emanar do alto poderes para domínio do mundo extradivino.<sup>89</sup> Destaca Moshe Idel:

O mundo depende de poderes superiores, a força espiritual, que é atraída para baixo pelo corpo mesmo dos *Tzadikim* [justos] e seus atos religiosos, bem como os segredos da Torá. É um universo mágico que é descrito por Cordovero: o *Tzadik* é não só capaz de mudar o mundo terreno; ele também é concebido como alguém que governa o mundo celestial. Pela força da alma divina que reside no homem, o justo impera sobre o mundo, visto que ele está apegado ao mundo pela emanção. (IDEL, 2015a, p. 40)

A crença no *ethos* sefirótico sob o total controle do homem, seja pela interpretação da Torá ou pelo exercício das orações sagradas, levou alguns cabalistas a entenderem que, tanto quanto queira e se esforce, o homem pode ascender os degraus da existência rumo à fonte primordial provocando um excedente de expansão, descendendo emanções da fonte infinita, com as quais poderia conduzir o mundo conforme sua vontade (GOETSCHEL, 2001, p. 94).<sup>90</sup> Essas expansões sefiróticas, verdadeiras emanções da força vital, eram conhecidas de estudiosos renascentistas que as pesquisavam em obras herméticas.<sup>91</sup> Enquanto Judá Halevi,<sup>92</sup> Averróis e Elias del Medigo abjuravam o uso da Cabala como expressão de magia, Alemanno, Pico della Mirandola e Marsílio Ficino<sup>93</sup> estavam entre os que buscavam a magia em suas investigações cabalísticas (IDEL, 2015b, p. 491-499). Segundo Moshe Idel (2015b, p. 496-497), as influências de Alemanno podem ser percebidas no texto de Isaac Abravanel,

---

<sup>88</sup> O estudo desta dinâmica cabalista indica que existem determinadas orações para obter emanções de esferas sefiróticas específicas.

<sup>89</sup> Em sua pesquisa, Moshe Idel (2015b, p.497,498) registra trechos da obra de Isaac Abravanel nos quais o Rabi interpreta que Salomão e os profetas possuíam conhecimento sagrado das *sefirot* por meio do qual faziam descer emanções do Divino e ministrações de anjos. Com este recurso, Israel venceu diversas batalhas e o reino de Salomão prosperou.

<sup>90</sup> Enfatiza Goetschel: “Para utilizar a linguagem do *Zohar*: ‘O despertar de baixo provoca o despertar do alto’. Assim que o homem consegue subir todos os degraus em direção à sua fonte original, ele provoca em troca um excedente de expansão. Esse ciclo se renova tanto quanto o homem se esforçar nisso, e ele ode assim conduzir o mundo a seu *Tiqun*, a seu remate” (GOETSCHEL, 2010, p. 94).

<sup>91</sup> Em seu proveitoso artigo *As Interpretações Mágica e Neoplatônica da Cabala no Período Renascentista* (Cf. IDEL, 2015b, p.457-518), Moshe Idel analisa como “alguns dos principais criadores dessa cultura [intelectual judaica] dialogavam com os representantes mais influentes do pensamento renascentista” (IDEL, 2015b, p.457). Sob a tese de que a cultura judaica obteve desenvolvimento isoladamente, sem conexão com as filosofias grega, árabe e cristã, Idel expõe que o Renascimento proporcionou diálogo e abertura cultural dos judeus a muitos eruditos cristãos, com os quais passaram a compartilhar estudos herméticos de sua tradição, entre eles a Cabala, o que incutiu nesses cristãos neoplatônicos um interesse por estudos de magia.

<sup>92</sup> Séria foi a repreensão de Halevi: “Quem procura saber instrução acerca de questões divinas [teologia] pela investigação teórica, pelo raciocínio e por silogismos baseados no procedimento de causar o descenso dos espíritos e a confecção de imagens e talismãs, é um herege” (IDEL, 2015b, p.493).

<sup>93</sup> Pico e Ficino pesquisavam “o poder da música e sua inserção em rituais de magia” (IDEL, 2015b, p.498).

pai de Leão Hebreu, o que teria ajudado o Rabi a interpretar as ações dos profetas e do rei Salomão como formas de causar descenso de emanção à terra.

Observe-se, também, a argumentação concluinte de Fílon, destacando que Deus participa às almas intelectivas a disposição à sapiência e estas se tornam mais belas tanto quanto mais se inclinam a Ele (ABRAVANEL, 2001, p. 414). Deste modo, é possível entender que a alma humana é imagem pintada da Suma Beleza e deseja naturalmente voltar-se à Divindade por copulação unitiva. Com isto, é possível concluir que a origem do amor, investigação do *Diálogo Terceiro*, se explica afirmando que o amor nasce com o fim universal de prover união copulativa do Criador com sua mais expressiva criatura, o homem, microcosmo do universo.

O centro da sabedoria teologal mosaica é um *ethos* antropológico, uma filosofia da religião judaica, notadamente marcada pela dedicação do homem ao estudo da Torá e ao exercício de preces litúrgicas, como forma de unir-se ao Sumo Intelecto por meio do Amor Intelectual, tornando-se bem-aventurado; esse *ethos* religioso provocará o descenso das emanções sefiróticas com as quais este homem dominará o mundo inferior.

Finalmente, acreditamos que nosso trabalho lança uma pedra em um caminho interessante para se pensar, no campo das Ciências da Religião, em um diálogo entre as tradições filosófica e teológica que, graças às exigências históricas que circundam cada pensador, se reinventam mantendo viva as chamas das suas concepções de mundo.

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa iniciou-se como exposição geral da Teoria do Amor de Judá Abravanel. Uma investigação detida do texto de Leão Hebreu levou-nos a considerar haver nessa obra uma substancial teologia alicerçada nos arcanos da religiosidade judaica, conforme expressa pelos sábios intérpretes da Torá. A este método encontrado nos *Diálogos de Amor* chamamos de Sabedoria Teologal Mosaica.

O texto produzido é fundamentalmente marcado pelos tempos e cultura de sua escrita. Em tempos de perseguição inquisitorial, o judeu sefardita escreveu um texto em que suas ideias e pressuposições são preservadas no método hermético de escrita esotérica, só compreendida pelos cabalistas judeus, e cobertos em camada textual de linhas exotéricas, de fácil compreensão pelos filósofos platônicos de então. Tecido em método dialogal de profunda reflexão amorosa entre duas personagens confidentes, a mensagem renascentista atendia aos reclames de uma cultura renascentista pré-moderna.

Interessou-nos, então, escavar a mensagem das entrelinhas, comparando-a ao pensamento cabalista que interpreta a realidade cósmica. Em estética circular que repete os temas tratados voltando a considerá-los a partir de um núcleo de sentido comum, os três diálogos que formam a *opus magnum* de Judá Abravanel possuem como centro aquilo que o autor chamou de sabedoria teologal, circundada por camadas centrífugas que expressam sua antropologia, epistemologia e ontologia. Os *Diálogos de Amor* foram, deste modo respectivo, fundamentados em teologia judaica e expostos em filosofia platônica. A ênfase ontológica mostrou-se no estudo da transcendência divina na imanência humana, o Ser idêntico a si em sua triunidade; a epistemologia foi necessária para expor as formas de conhecimento do Divino comunicadas às criaturas, e saber se o amor que chega à mente é interpretado de forma idêntica ao amor ideal fora dela; só então o amor foi compreendido em perspectiva teológica, da união entre Criador e criatura, da ascensão desta em resposta à concessão graciosa daquele. E, neste ponto, verificou-se a importância da antropologia, ou seja, o lugar do homem como microcosmo que interpreta a realidade em volta de si na alma do mundo, ligando-se ao Intelecto supremo por meio do amor intelectual. A sabedoria teologal mosaica de Judá

Abravanel é essencialmente antropológica, condizente com a mensagem humanista de sua época.

Utilizando-se simulacros, ou seja, recursos linguísticos para comparação e identificação, Leão Hebreu transitou magistralmente entre fábulas, mitologias, astronomia e história. Esses simulacros são indispensáveis ao entendimento de uma tão complexa Teoria do Amor, notadamente o Sol como simulacro do intelecto; a Terra, do corpóreo; a Lua, da alma. Cada um deles regendo um mundo tripartite específico. Júpiter, Vênus, Urano e Saturno também foram considerados.

As tríades cabalísticas que formam as emanções do Divino são outros elementos de profundo saber que Abravanel expôs em seu texto. Gradualmente expostas, como as emanções que descendem do Uno, Leão Hebreu soube relacionar os fundamentos da Cabala com os três mundos equivalentes à tripartição da alma na tradição aristotélica: intelectual, sensível, natural. Em cada um deles, nosso autor soube indicar as dinâmicas operantes, todas partindo do modelo intelectual, qual seja, a beleza do amado provoca no amante desejo de amor; o amor é gerado no amante pelo amado; o amado engravida o amante que deseja parir-lhe o belo, eis o amor em sua geração eterna. Esta essência do amor eterno é comunicada universalmente, tanto no mundo sensível, também chamado angélico, onde o amor nasce temporalmente, quanto no mundo natural, também chamado corruptível. Neste ponto, a Alma do Mundo assume a importância de governar o demiurgo platônico e semear vida nos corpos inferiores, os quais serão enformados com beleza ou feiura conforme aceitem ou resistam à beleza neles infundida. Estes atos de bondade do Intelecto supremo em comunicar belezas às formas corpóreas, Judá Abravanel chamou de graça divina, que pode ser encontrada nas artes e na harmonia. Como Intelecto agente, convém à Alma do Mundo intermediar a ascensão das formas inferiores até o Amor Intelectual, onde farão ligação unitiva com o Intelecto superior. Destaque-se, então, a condição do homem de ser o único capaz de retornar ao Intelecto supremo, para ser possuído em união plena com a Divindade, sendo assim bem-aventurado. Enquanto o homem, como microcosmo, é o simulacro do universo, contendo em si os três mundos: intelectual, celeste e gerável, a alma do homem é simulacro da alma do mundo. A Alma do Mundo, como último estágio descendente dessa cadeia do ser, também chamada de segundo artífice por guardar todas as formas, faz ligação entre o mundo divino e o extradivino, e comunica a suma Beleza às formas inferiores por meio da vista e dos ouvidos, simulacro de ambos, beleza intelectual e alma do mundo, respectivamente. Sendo palco da ligação unitiva entre a forma intelectual e o mundo inferior, o Amor Intelectual é a base das

esferas sefiróticas, o início das emanções, é o Eros não divino, segundo interpreta Abravanel. Assim se resume a Teoria do Amor pesquisada.

Aos iniciados na Cabala, Judá Abravanel falou em mensagem esotérica, coberta nas entrelinhas pelas figuras da filosofia neoplatônica. As dez *sefirot*, comunicando as emanções do *'En Sof*, foram distribuídas em seu texto pela tripartição aristotélica da alma. O descenso de suas emanções esteve ocultado pelos relatos de poderes dos deuses mitológicos e de manifestações dos orbes celestiais. O ensino sobre o mundo intelectual ocultou *keter* / *hokhmah* / *binah*; o entendimento do mundo angélico escondeu *hesed* / *geburah* / *ti'feret*; a exposição do mundo natural ignorou *nezah* / *hod* / *yesod*. E a alma do mundo tratada em *Timeu* desviou a vista para se enxergar *malkhut*. Assim, enquanto expunha ocultamente a doutrina dos sábios judeus cabalistas, Judá Abravanel conseguiu ir além de Platão e Aristóteles, sem desprezá-los, antes, fazendo-os conversar concordemente, segundo a exposição da Torá, e sob a instrução sapiencial de Moisés.

Outrossim, permanecem abertas a investigações futuras algumas questões não respondidas no correr desta análise: primeiro, quem eram os “teólogos modernos” com quem Leão Hebreu estava interagindo, quase sempre em divergência com a interpretação deles; segundo, a razão pela qual os nomes dos deuses mitológicos foram quase todos grafados conforme a tradução latina, se para melhor interagir com a comunidade renascentista ou outra razão oculta; terceiro, entender a importância dos textos bíblicos, transcritos ou inferidos por menção indireta, em busca de alguma ressignificação cabalística; quarto, estudar as fontes bibliográficas, explícitas ou não, que ajudaram na composição e profundidade das análises de Judá Abravanel, em particular o modo mais apurado do pensamento de Filon de Alexandria; sendo poucas as obras citadas, convém investigar possíveis fontes ocultas para confirmar se tanto saber refinado teria brotado unicamente da pena do judeu sefardita filho de Isaac Abravanel. O texto de Leão Hebreu, escrito em camadas de várias interpolações com obras gregas, árabes, latinas e judaicas, precisa ser objeto de contínua releitura.

Dada a imensa pluralidade de temas que emergem do estudo do *Diálogo Terceiro*, chega-se a duvidar brevemente se, realmente, Leão Hebreu tinha por propósito expandir uma tão prolixa obra. Da mesma forma, se, de fato, houve um *Diálogo Quarto* sobre os efeitos do amor humano, agora desconhecido, é de se lamentar a abrangência de tantos saberes dos quais a humanidade estaria privada.



## REFERÊNCIAS

- ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). **Diálogos de Amor**. Apresentação de João Vila-Chã, S.J. Tradução de Giacinto Manuppella. Coleção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.
- AGNOLIN, Adone. O Debate entre História e Religião em uma Breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, p. 13-39, dez. 2008.
- ALVES, Luiz Roberto. **Diálogos de Amor, Humanismo e Exílio em Jehuda Abravanel**. São Paulo: Nova Alexandria/EDUSP, 1997.
- AMORIM, Juliana Horstmann. **Tratados de Amor: uma análise das obras de Pietro Bembo (1505) e de Tullia d'Aragona (1547) na tradição filográfica do renascimento italiano**. Curitiba: UFPR, 2010.
- ANGEL, Marc. D. **Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History**. New Jersey/New York: Ktav Publishing House/Sephardic House, 1991.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabeias da Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia**. São Paulo: Alameda, 2012.
- BEZERRA, C.C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.
- BEZERRA, C.C.; BEZERRA, J.S.C. A linguagem nupcial no Canto Espiritual de San Juan de la Cruz. **Letras**, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 223-245, jul./dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/6903>>. Acesso em: 23 jan.2017;
- \_\_\_\_\_. A experiência negativa do sagrado em San Juan de la Cruz. **IpotesI**, Juiz de Fora, v.16, n.2, p. 215-225, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/CAP16-215-225.pdf>>. Acesso em: 23 jan.2017.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- CALAFATE, Pedro. **Iehudad Abravanel (Leão Hebreu)**. 2000. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ren9.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História. **Dimensões**, UFES - Programa de Pós-Graduação em História, v. 24, p. 55-74, 2010.
- CANONE, Eugenio; SPRUIT, Leen. Rethoric and Philosophical Discourse in Giordano Bruno's Italian Dialogues, **Poetics Today** v. 28, n. 3, p. 363-391, 2007.
- CARRANZA, José López Tomás de. **El Impacto Económico em la Economía de Castilla de la Expulsión de los Judíos**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- CARVALHO, Talyta. **Fé e Razão na Renascença: Uma introdução ao conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- CHAMPLIN, Russell N.; BENTES, João M. **Enciclopédia da Bíblia, Teologia e Filosofia**. Candeia: São Paulo, 1991. 6 vols.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DA SILVA, Eliane Moura. Entre Religião, Cultura e História: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul/dez, 2011.
- DE CARVALHO, Joaquim. **Leão Hebreu, filósofo: Para a história do platonismo no Renascimento**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.
- \_\_\_\_\_. Capítulo I - Influência dos Diálogos de Amor. In: **Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento)**. 2013a?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/30-Capitulo-I-Influencia-dos-Dialogos-de-Amor>>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- \_\_\_\_\_. Capítulo VI - Teoria do Amor. In: **Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento)**. 2013b?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/28-Capitulo-VI-Teoria-do-Amor#sthash.TpMBL8iv.dpuf>>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- DINES, Alberto. **O Baú de Abravanel: uma crônica de sete séculos até Silvio Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- EVANS, C. Stephen. **Dicionário de Apologética e Filosofia da Religião**. Tradução de Rogério Portella. São Paulo: Editora Vida, 2004.

- FERRO TAVARES, María José P. *Judeus e Conversos Castelhanos em Portugal*. **Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval**, n. 6, p. 341-368, 1987. Disponível em: <[https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7060/1/HM\\_06\\_15.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7060/1/HM_06_15.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- FICINO, Marsílio. **O Livro do Amor**. Tradução de Ana Thereza Basílio Vieira. Niterói/RJ: Clube de Literatura Cromos, 1996.
- FILON DE ALEXANDRIA. **Da Criação do Mundo e Outros Escritos**. Tradução de Luiza Monteiro Dutra. Apresentação Carlos Nougué. São Paulo: Filocalia, 2015a. Coleção Grandes Comentadores.
- \_\_\_\_\_. **Questões Sobre o Gênesis**. Tradução de Luiza Monteiro Dutra. Apresentação Carlos Nougué. São Paulo: Filocalia, 2015b. Coleção Grandes Comentadores.
- GOETSCHEL, Roland. **Cabala**. Tradução de Myriam Campello. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GOLDMAN, Ari L. **Abravanel Celebrate a Different Hero**. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1992/03/23/nyregion/130-abravanel-celebrate-a-different-hero-of-1492.html>>. Acesso em: 04 mai. 2015.
- GRESCHAT, Hans-Jünger. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- GREEN, Arthur. Schekhiná, a Virgem Maria e o Cântico dos Cânticos. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 175-241, 2015.
- GRIFFI, Filena Patroni. Circolazione di Élites nel Mediterraneo Occidentale: le attività economiche degli Abravanel in Italia Meridionale (1492-1543). **Revista d'Historia Medieval**, Universitat de València, p. 111-121, 1995. Disponível em: <[http://www.uv.es/dep210/revista\\_historia\\_medieval/PDF139.pdf](http://www.uv.es/dep210/revista_historia_medieval/PDF139.pdf)>. Acesso em: 10 abr. 2015
- HARARI, David. Some Lost Writings of Judah Abravanel (1465?-1535?) Found in the Works of Giordano Bruno (1548-1600). **Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies**, v. 10, n. 3, p. 62-89, 1992.
- HARVEY, Warren Zev. Idel on Spinoza. **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, v.6, n.18, p. 88-94, 2007. Disponível em:

<[www.jsri.ro/new/?download=18\\_JSRI\\_Zev\\_Harvey\\_Warren.pdf](http://www.jsri.ro/new/?download=18_JSRI_Zev_Harvey_Warren.pdf)>. Acesso em: 25 jul. 2016.

HASKELL, Ellen. Metaphor, Transformation, and Transcendence: Toward an understanding of kabbalistic imagery in *Sefer hazohar*. **Prooftexts** n.28, p. 335-362, 2008.

HERMAN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, p. 329-352, 1997.

HUFF, Jr. Arnaldo Érico. Campo Religioso Brasileiro e História do Tempo Presente. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH**, Maringá/PR, v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

HUGHES, Aaron. Judah Abrabanel. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/abrabanel/>>. Acesso em: 28 out. 2014.

IDEL, Moshe. Cabala: uma introdução. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p.17-47, 2015a.

\_\_\_\_\_. As Interpretações Mágica e Neoplatônica da Cabala no Período Renascentista. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 457-518, 2015b.

JOSUÉ, Nuno Guerreiro. Exílios. In: **Judeus Portugueses, poesia & literatura**. Blog Rua da Judiaria. Publicado em: 16/04/2004. Disponível em: <<http://ruadajudiaria.com/index.php?paged=37>>. Acesso em: 15 out. 2014.

LACRUZ, Alfredo Álvarez. **El Amor: de Platón a hoy**. Madrid: Palabra, 2006.

LIMA, Marcelo A. Camurça. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? - Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de

- um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARÍ, Enrique E. **El Banquete de Platón: el eros, el vino, los discursos**. Buenos Aires: Biblos, 2001.
- MENDES PINTO, Paulo. 1492: Implicações e impacto sobre o reino português. Reflexões para um “estado da arte”. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, Lisboa, n. 18-19, ano X, p. 165-172, 2013. Disponível em: <<http://recil.ulusofona.pt/bitstream/handle/10437/5134/1942.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- NETANYAHU, B. **Don Isaac Abravanel Statesman & Philosopher**. Nova Iorque/EUA: Cornell University Press, 1998.
- NOVOA, James W. Nelson. Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. **Sefarad**, n. 65, p. 103-126, 2005.
- \_\_\_\_\_. A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da primeira metade do século XVI. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.6, p.55-74, 2006.
- \_\_\_\_\_. New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo’s Dialoghi d’Amore. **Hispania Judaica**, n. 5, p.271-282, 2007. Disponível em: <[http://www.hum.huji.ac.il/upload/\\_FILE\\_1379397056.pdf](http://www.hum.huji.ac.il/upload/_FILE_1379397056.pdf)>. Acesso em 26 jul. 2016.
- \_\_\_\_\_. Isaac e Yehudah Abravanel e o Diálogo com o Cristianismo. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 9, p. 75-92, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Appunti Sulla Genesi Redazionale dei Dialoghi D’Amore di Leone Ebreo alla luce della Critica Testuale Attuale e la Tradizione Manoscritta del suo Terzo Dialogo. **Quaderni d’italianistica**, v. 30, n. 1, p. 45-66, 2009b. Disponível em: <<http://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/view/8426/5399>>. Acesso em: 23 jul. 2016.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bordieu. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- PAZ, Octavio. **A Dupla Chama: amor e erotismo**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PINHEIRO, Ulysses. A Presença do Neoplatonismo de Leão Hebreu na Ética de Spinoza. **Kléos, UFRJ**, n. 19, p. 227-246, 2015.

- PINTO, Maria José Vaz. A Recepção ou Invenção Ficiniana do “Amor Platônico”. **Philosophica** 14, Lisboa, p. 51-44, 1999. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/14/4.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2015.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler, Porto Alegre/RS: L&PM, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra/Portugal: Universidade de Coimbra, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias / Platão**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.
- ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. El Queso y los Gusanos: un modelo de Historia critica para el analisis de las culturas subalternas. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 45, p. 71-101, 2003.
- ROTH, Cecil. **História dos Marranos**. Lisboa: Civilização, 2011.
- \_\_\_\_\_. **The History of the Jews in Italy**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1946.
- RÜSEN, Jörn. Como Dar Sentido ao Passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia**, n. 02, p.163-209, março, 2009.
- SALVADOR, José Gonçalves. **Os Cristãos-Novos e o Comércio no Atlântico Meridional: com enfoque nas capitanias do Sul, 1530-1680**. São Paulo: Pioneira, 1978.
- SAVOYE DE FERRERAS, Jacqueline. Dialoghi d’Amore. **Criticón** . n. 31, p. 166-179, 1985. Centro Virtual Cervantes. Disponível em: <[http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/031/031\\_167.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/031/031_167.pdf)>. Acesso em: 26 jul. 2016
- SCHOLEM, Gershom G. **Origins of the Kabbalah**. New Jersey: Princeton University Press / The Jewish Publication Society, 1987.
- SERRÃO, Daniel. A Morte do Prazer vs O Prazer da Morte. **V Congresso Internacional Espaço T**. Porto, p. 22-24, março de 2007.
- Sierra Leone. In: **LE SITE DES ABRAVANEL: Histoire et présence**. Disponível em: <[http://www.abravanel.fr/philatelie/Sierra\\_leone.htm](http://www.abravanel.fr/philatelie/Sierra_leone.htm)>. Acesso em: 04 mai. 2015. Selo de Serra Leoa, África, comemorativo do investimento de Isaac Abravanel na expedição de Cristóvão Colombo para a descoberta da América.

- SILVA, Marcos. **Cristãos-Novos no Nordeste: entre a assimilação e o retorno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.
- SIMMEL, George. A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Revista de Ciências Humanas**, EDUFSC, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, Abril de 2009.
- STEINHARDT, Inácio. Um Documento Hebraico sobre a Batalha de Toro, **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 5, p. 115-134, 2005.
- STRAUSS, Leo. **Perseguição e a Arte de Escrever: e outros ensaios de filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015a.
- \_\_\_\_\_. On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching, In: **Isaac Abravanel: Six Lectures**, ed. J. B. Trend and H. Leowe. London: Cambridge University Press, 2015b. Disponível em: <<http://contemporarythinkers.org/leo-strauss/essay/on-abravanel-philosophical-tendency-and-political-teaching/>>. Acesso em: 29 maio 2016.
- TAVARES, Paula Domingues. **Saber o Amar: os Diálogos de Amor, de Leão Hebreu**. São Paulo: USP, 2011. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas e Vernáculas.
- TEIXEIRA, António Braz. A Filosofia Portuguesa no Tempo de Camões. **Philosophica** 14, Lisboa, p. 117-131, 1999.
- VILA-CHÃ, João. Leão Hebreu e o Significado de sua Obra. In: ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). **Diálogos de Amor**. Tradução de Giacinto Manuppella. Coleção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.
- WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1996.
- WOLFSON, Elliot R. A Hermenêutica da Experiência Visionária. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 317-335, 2015.